

l'essere dal nulla e si è, per così dire, "impegnato" a sostenere il Finito, comunicando con esso in modo continuativo in vari modi e gradi di presenza.

Nell'atto creativo Dio non si risolve nella Presenza assoluta e nella totalità dell'essere che unisce tutte le cose, ma mantiene tutta la sua trascendenza, ovvero la propria Identità-Unità, che sussiste oltre lo stesso essere donato alle creature.

Si potrebbe anche dire, a questo punto, con i platonici, che l'Uno divino è "oltre" l'Essere, se l'Essere è considerato sotto l'aspetto "principiale-causale" in ordine al Finito che lo riceve; non si può dire, invece, che l'Uno è "oltre" l'Essere se l'Essere è considerato come la stessa Vita divina, sotto l'aspetto esistenziale, "principiale-trascendente-e-personale", assolutamente sussistente.

Nella creazione Dio non "passa" con la sua Essenza nel Finito attraverso il Nulla, ma annienta/annichila il Nulla con un Atto creativo "personale", che è insieme affermazione di Essere, di Sapienza, di Amore.

Poiché l'atto creativo è libera comunicazione di essere, il nulla è tolto, nel senso che è ridotto a non-essere, relativizzato all'essere, reso funzionale all'essere, come ciò che è "diverso" e ciò che è "contrario".

Poiché, ancora, l'atto creativo è un atto di perfetta intelligenza, il nulla è tolto, nel senso che è annullata la sua contrapposizione assoluta all'essere; l'essere riceve cioè pienezza di significato in sé medesimo, escludendo assolutamente la contraddizione, e cioè l'assurdità del nulla, la pura inintelligibilità.

Poiché, infine, l'atto creativo è un atto di Volontà, cioè una gratuita elargizione di Amore, il nulla è tolto, nel senso che è ridotto a privazione di bene, ed è annullato ogni suo potere di vanificazione del valore e del fine; la Volontà creatrice, infatti, in quanto Volontà, "stima"/"valuta"/"valorizza" come "cosa buona" ciò che ha creato, costituendo nell'ordine il Finito e assegnando ad esso un destino finale.

In definitiva, quel che si vuol suggerire, al termine di questa riflessione, è che le Metafisiche della Sostanza, le Metafisiche dell'Idea e le Metafisiche della Volontà, pur essendo sistemi tra loro incompatibili, esprimono tuttavia esigenze teoretiche pienamente legittime e pongono questioni fondamentali, a cui la Metafisica "creazionistica" dell'(Atto d') Essere sussistente è in grado di rispondere.

L'oggetto della metafisica include Dio?

LUIS ROMERA

Pontificia Università della Santa Croce, Roma

Introduzione: la critica alla speculazione metafisica intorno a Dio

Il dibattito sul rapporto tra metafisica e questione di Dio ha occupato durante l'ultimo secolo non poco spazio nelle indagini e nelle discussioni, accademiche e non, sia in ambito filosofico che teologico. La convinzione plurisecolare, caratteristica del pensiero occidentale, del nesso tra domanda e riflessione metafisica, da una parte, e conoscenza di Dio, dall'altra, fu fortemente rimessa in discussione nelle prime decadi del XX secolo da parte, ad esempio, della teologia dialettica, la quale – riprendendo indirizzi di pensiero maturatisi durante il XIX secolo – giunge alla radicale denuncia di Barth secondo la quale l'*analogia entis*, in quanto via per conoscere Dio, s'identifica con l'Anticristo. La pretesa di un sapere ontologico in grado di svolgere un discorso su Dio si presentava agli occhi di certe scuole teologiche come un'ellenizzazione del cristianesimo che rimuoveva il suo elemento più peculiare – lo "scandalo" della fede – e riduceva il "Dio della fede", il "Totalmente-altro", ad un'elaborazione logica in cui si perdeva irrimediabilmente la trascendenza divina.

La critica alla connessione tra metafisica e conoscenza di Dio non è stata svolta unicamente nei circoli teologici, in cui si riteneva che il Dio della metafisica fosse un costrutto della ragione umana e che, nella misura in cui provoca nell'uomo l'illusione di conoscere Dio, sostituisce quest'ultimo con un'immagine umana, configurandosi in questo modo come un idolo. Anche in ambito filosofico si è messo in questione che il *logos* metafisico consista in una modalità di pensiero adeguata per conoscere Dio. Alcuni settori della filosofia della religione si sono richiamati, esplicitamente o implicitamente,

alla distinzione di Schleiermacher tra metafisica, etica e religione, e alla sua rivendicazione di una modalità di conoscenza del divino (*Gefühl*) alternativa alla metafisica, con lo scopo d'identificare modi di pensiero e di linguaggio religioso non solo diversi dalla metafisica, ma addirittura antitetici ad essa.

A questo riguardo è particolarmente incisiva la critica heideggeriana all'*onto-teo-logia*, sia per la sua radicalità, sia per l'influsso che ha avuto in vasti settori della teologia e della filosofia della seconda metà del Novecento. Com'è noto, Heidegger ritiene che la metafisica consiste in un discorso teoretico-razionale (è *logica*, "razionale"), incentrato sull'ente in quanto tale (è *onto-logica*), il quale si conclude con l'emergenza del discorso su Dio (è *teo-logica*). La metafisica detiene una costituzione onto-teo-logica, in cui la logica determina l'indole dell'ente e del divino che in essa sono pensati. Per Heidegger è fuori discussione che Dio appartenga alla tematica della metafisica. «La metafisica è teologia, cioè un argomentare su Dio, perché Iddio fa parte della questione filosofica»¹. Il problema però che a suo avviso si cela nell'argomentare metafisico su Dio consiste nella legittimità della pretesa ontologica di pensare *autenticamente* a Dio, o – detto in altri termini – nella *qualità* del "Dio" pensato da una metafisica sotto il dominio della logica².

Le conclusioni a cui arriva Heidegger alla luce della sua analisi sono note. Da una parte, enuncia il rifiuto del Dio della ragione: «Dinanzi ad un tale Dio l'uomo non può né pregare, né tanto meno offrire sacrifici. Dinanzi alla *causa sui* l'uomo non può porsi in ginocchio riverente, né tanto meno far cantare e danzare il suo cuore»³. Dall'altra, ratifica il ripudio dell'ontoteologia in quanto ambito dell'oblio dell'essere e di un Dio poco divino⁴.

¹ M. HEIDEGGER, *La concezione onto-teo-logica della metafisica*, in *Identità e differenza II*, «Teoresi» (1967), pp. 215-235.

² Secondo il pensatore tedesco, la metafisica risulta da una tematizzazione dell'ente nella sua generalità secondo un *logos* razionale, che oggettivizza logicamente l'ente attraverso la sua concettualizzazione razionalizzante, e avanza la pretesa di una giustificazione definitiva dell'ente grazie a una ragione, chiamata ad operare una connessione logica dell'ente finito con l'ente supremo, autonomo (cfr. M. HEIDEGGER, *Il principio di ragione*, Adelphi, Milano 1991). In questo modo, segnala Heidegger, l'ontologia diviene l'ambito dell'imposizione della ragione logica sull'ente; ambito in cui, anziché permettersi la manifestazione dell'ente nella sua verità originaria, gli si costringe a presentarsi in una rappresentazione razionale e a strutturarsi all'interno di un sistema di connessioni logiche che lo assicurano nella sua presunta razionalità. L'egemonia della ragione logica nell'ontologia implica di conseguenza la chiusura dell'intelligenza di fronte alla manifestazione dell'essere dell'ente. La metafisica diviene allora l'ambito dell'oblio dell'essere (*Seinsvergessenheit*). D'altra parte, il "Dio" a cui si arriva consiste in un'entità autogiustificata (*causa sui*) secondo i parametri della logica, vale a dire, un dio a misura della logica umana (cfr. M. HEIDEGGER, *La concezione onto-teo-logica della metafisica*, cit., p. 225).

³ M. HEIDEGGER, *La concezione onto-teo-logica della metafisica*, cit., p. 234.

⁴ Cfr. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994, p. 307.

«Conseguentemente il pensare a-teo, che deve rinunciare al Dio della filosofia, cioè alla *causa sui*, è forse più vicino al Dio divino (*dem göttlichen Gott*)»⁵.

Tuttavia, il superamento della metafisica auspicato da Heidegger, non soltanto mira ad una modalità di pensare che, rispettando l'aprirsi dell'essere senza imposizioni della *ratio*, diventi ricettivo della sua verità; ma aspira anche ad essere disponibile per l'apertura dell'uomo al divino. A questo riguardo è assai eloquente la concatenazione segnalata da Heidegger nel *Brief über den Humanismus*: «Solo a partire dalla verità dell'essere si può pensare l'essenza del sacro. Solo a partire dall'essenza del sacro si può pensare l'essenza della divinità. Solo alla luce dell'essenza della divinità si può pensare e dire che cosa debba nominare la parola "Dio"»⁶.

Alla luce del dibattito sommariamente accennato, e specialmente della critica al nesso tra ontologia e conoscenza di Dio, il confronto con la questione del rapporto tra tematica metafisica e Dio nel pensiero di Tommaso d'Aquino lascia due possibilità: l'analisi storica, con il suo valore non soltanto storiografico ma anche filosofico, o la considerazione della domanda da una prospettiva prevalentemente teoretica che metta in evidenza le istanze speculative ancora proficue o da superare, presenti nella sua opera. Qui vorremmo privilegiare la prospettiva teoretica affidando ad altri contributi quella più spiccatamente storica⁷.

1. L'esigenza metafisica di pensare Dio

1.1. Il pensiero umano e la sua esigenza di verità

Come si colloca il pensiero di Tommaso d'Aquino di fronte alla controversia sul rapporto tra metafisica e conoscenza di Dio?

Credo che uno dei modi in cui si potrebbe rispondere a tale quesito sarebbe l'indicazione di ciò che potremmo denominare la convinzione di un'*esigenza metafisica di pensare Dio*, presente in un modo esplicito o latente nelle sue opere. Quest'esigenza riguarda i due versanti della questione (i due

⁵ M. HEIDEGGER, *La concezione onto-teo-logica della metafisica*, cit., p. 234.

⁶ M. HEIDEGGER, *Lettera sull'"umanismo"*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, p. 303.

⁷ I margini di spazio ci costringono a limitarci alla presentazione per sommi capi della propria proposta, lasciando ad un altro momento la discussione con la recente letteratura circa il rapporto tra metafisica e questione di Dio in S. Tommaso d'Aquino. Un'ultima avvertenza: nel paragrafo 4.2. si analizzano alcuni testi che sono stati considerati direttamente nella relazione del prof. Aertsen. Dato che ho conosciuto il contenuto del contributo di Aertsen quando erano già scritte quelle pagine e che la loro inclusione è essenziale nella linea argomentativa scelta sono stato costretto a lasciarle. Tuttavia, l'angolatura da cui sono ripresi tali testi è diversa.

sensi del genitivo). Da parte della metafisica, la modalità della sua domanda, e dell'indagine che essa suscita, reclama dal pensiero – come in seguito si tenterà di mostrare – un atteggiamento e un dinamismo che non concernono dimensioni derivate o settoriali della realtà e che, per questo motivo, non si arrestano con risposte parziali. La radicalità della domanda metafisica, che interroga l'ente finito nel suo nucleo, pone il pensiero in ultimo termine dinanzi all'alternativa tra una finitezza autarchica o una finitezza che rinvia a un Principio. Da parte del pensiero di Dio, si richiede una modalità di riflessione che – senza escludere altri modi di discorso su Dio, anzi, in articolazione con essi – non abbandoni la tematica di Dio e della religione ad un ambito in cui essa non si formuli in termini espliciti di verità.

Lasciare da parte la dimensione metafisica del pensiero e del linguaggio su Dio introduce la questione della religione in una situazione assai problematica, dato che Dio occupa il luogo preminente in essa. Senza un pensiero metafisico, la simbolica vede sottrarsi criteri ermeneutici essenziali per il suo esercizio; il valore di verità della religione perde progressivamente rilevanza e ci s'indirizza con facilità verso un sincretismo in cui la norma ultima per discernere la validità di un'affermazione e di un atteggiamento religioso consiste nel loro rendimento soggettivo. In questo contesto, il pericolo di una "funzionalizzazione" di Dio e della religione s'incrementa, con la conseguente perdita del primo e la degenerazione della seconda. Non è meno preoccupante l'alternativa che resta a chi volesse difendere il valore di verità del discorso su Dio e si trova con una dogmatica povera di argomentazioni perché carente di una metafisica: il pericolo del fondamentalismo.

L'ultima istanza di senso dell'esistenza – la religione o quanto la sostituisce – non può essere indifferente di fronte alla pretesa di verità dell'intelligenza umana. Quest'ultimo atteggiamento equivarrebbe a rinunciare all'intelligenza nell'ambito definitivo dell'esistenza. Occorre quindi confrontarsi con l'esigenza metafisica di un pensiero di Dio nel doppio senso accennato. Per entrambi i motivi, ritengo che si possa parlare di un'esigenza metafisica di pensare Dio presente strutturalmente nella filosofia e nella teologia di S. Tommaso.

Tuttavia, la domanda sollevata da Heidegger – in quanto domanda che dà voce a un dibattito di indubbia portata – non perde la sua giustificazione nei confronti del pensiero dell'Aquinate. Come si perviene a Dio nella metafisica di S. Tommaso e di quale Dio si tratta? Come e perché Dio appartiene alla riflessione metafisica? Per rispondere a tali quesiti è imprescindibile discernere, in sede teoretica, lo statuto epistemico della conoscenza di Dio presente nel pensatore che adesso ci occupa. La precisazione dello statuto intellettuale della conoscenza filosofica di Dio ci condurrà inoltre ad un doppio ri-

sultato teoretico: da una parte, permetterà la determinazione della metodologia da adoperare, prevenendo contro impostazioni fuorvianti e delimitando la portata di cui è capace; dall'altra, tale precisazione metterà in evidenza anche i motivi centrali della legittimità ed esigenza della speculazione intellettuale intorno alla verità divina.

Orbene, precisare lo statuto epistemico della filosofia di Dio richiede la delucidazione dello statuto della metafisica; il che implica a sua volta soffermarsi a chiarire i diversi modi in cui procede l'intelligenza umana nel suo uso teoretico. Il percorso quindi si presenta complesso. Inizieremo con la questione dell'impostazione della conoscenza di Dio in ambito filosofico, lasciando per un secondo momento il chiarimento di come e perché Dio appartiene alla tematica metafisica. Per addentrarci nel problema, sarà di aiuto tornare alla critica di Heidegger⁸.

1.2. L'impostazione del pensiero metafisico di Dio

I termini con cui si svolge l'analisi heideggeriana mettono in evidenza che il paradigma di metafisica che il pensatore tedesco prende in considerazione corrisponde primariamente all'ontologia moderna, e include quelle ontologie olistiche in cui dal principio si possono dedurre le entità dipendenti, o viceversa; ma esso è assai distante da altre modalità di pensare l'ente in quanto ente. Da una prospettiva moderna, in cui la verità dell'ente si riconduce ad una coscienza che determina immanentisticamente, a partire da se stessa, la formalità della verità e addirittura i suoi contenuti, è evidente che l'ontologia si risolve in una sorta di logica dell'ente sotto il dominio della ragione. All'interno di questa cornice, l'esigenza di un fondamento dell'ente si presenta come la richiesta di una ragione-causa che *giustifichi razionalmente* l'ente rappresentato; in coerenza con questa impostazione, la verità di Dio sarebbe sottomessa alla logica. Non a caso Hegel asserisce nell'*Introduzione della Scienza della logica* che «la scienza logica costituisce la vera e propria metafisica ossia la pura filosofia speculativa»⁹, e aggiunge: «La logica è perciò da intendere come il sistema della ragione pura, come il regno del puro

⁸ Per quanto riguarda l'impostazione del pensiero metafisico su Dio, Tommaso si colloca in una lunga tradizione cristiana che ha sottolineato la trascendenza di Dio, ponendosi agli antipodi del sospetto di sottoscrivere un'ontoteologia razionalista, anzi, criticando esplicitamente tale possibilità. In riferimento alla strutturazione del pensiero è da segnalare l'intelaiatura che S. Tommaso assume dalla tradizione greca, ma anche il superamento di quest'ultima grazie alle sue nozioni definitive in ambito ontologico.

⁹ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica, Prefazione alla prima edizione*, Laterza, Roma - Bari 1981, pp. 5-6.

pensiero. Questo regno è la verità, com'essa è in sé e per sé senza velo. Ci si può quindi esprimere così, che questo contenuto è la esposizione di Dio, com'Egli è nella sua eterna essenza prima della creazione della natura e di uno spirito finito»¹⁰.

Tuttavia, l'equivalenza moderna ora vista tra ragione (come prova dimostrativa della verità di un ente in un sistema omnicomprensivo d'indole razionale) e causa (come origine, fondamento o principio metafisico)¹¹ non vige in altri paradigmi metafisici, ed è contraria all'impostazione del pensiero di Dio nella precedente tradizione cristiana. Per riportare un esempio tra tanti, si potrebbero ricordare alcune espressioni emblematiche di Gregorio di Nazianzo.

In un contesto teologico, S. Gregorio si riferisce a Cristo in questi termini: «Da una parte ed è sempre e proviene da Colui che è sempre, al di sopra di ogni causa e di ogni *logos*, – non esisteva, infatti, *logos* superiore al *Logos*»¹². Asserire che non esiste nessun *logos* superiore al *Logos* divino significa impostare la questione della conoscenza di Dio in termini opposti all'onto-teo-logia esaminata da Heidegger¹³. La cifra in cui esprimere la considerazione della verità divina in Gregorio non consiste nella remissione di essa ai parametri della ragione finita, ma nell'apertura del *logos* umano alla rivelazione di Dio. La teo-logia (filosofica o della fede cristiana) non si risolve nel tentativo di deliberare sulla verità divina secondo i limiti di una logica autofondata e corrispondente a un pensiero ripiegato su se stesso; essa consiste piuttosto nello sforzo speculativo per discernere la verità di un Dio che, superandoci infinitamente, è fonte di ogni essere e di ogni verità. Da quanto visto si desume, inoltre, che la concezione che possiede Gregorio del *logos* umano diverge da quella che appare nelle opere hegeliane.

Gregorio non risparmia lodi alla filosofia, nella misura in cui essa – in quanto amore per la sapienza ultima e definitiva – è espressione dell'identità degli esseri umani: essi «essendo stati creati come esseri razionali [bramano] di raggiungere il *Logos* per mezzo del *logos*»¹⁴.

Benché la prospettiva di Gregorio corrisponda a un uomo di fede, egli non svaluta il valore della riflessione umana per riconoscere l'esistenza di Dio.

¹⁰ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica, Introduzione*, cit., p. 31.

¹¹ Cfr. ad esempio E. CASSIRER, *Storia della filosofia moderna*, II, I, Einaudi, Torino 1978, pp. 116 ss.

¹² *Oratio* 38, 3.

¹³ *Oratio* 28, 7: «Che cosa penserai che sia l'essere divino, se tu poni fiducia completa nelle possibilità dei ragionamenti?».

¹⁴ *Oratio* 25, 1. Una conferma del fatto che i rapporti tra *logos* umano e *Logos* divino non corrispondono al paradigma criticato da Heidegger si contiene nel seguente testo, il quale – benché esso – merita di essere riprodotto quasi per intero, perché contiene una sintesi dell'impostazione accen-

Anzi, nelle sue *Orationes* è spesso latente la convinzione dell'esigenza teoretica di innalzarsi al di sopra del finito; esigenza che identifica il pensiero umano quando non si limita alla mera ricezione delle impressioni immediate né a una loro elaborazione intellettuale di natura parziale o prammatica. L'atteggiamento metafisico risale dal non autarchico al suo Artefice¹⁵, e in questo percorso intellettuale, Dio si riconosce come l'infinito di essere, al di là delle nostre capacità di comprensione: difatti, «è ben differente avere la convinzione che una cosa esista rispetto a sapere che cosa essa sia»¹⁶.

Gli esempi si potrebbero moltiplicare, passando in rassegna innumerevoli pensatori orientali ed occidentali, ai quali si aggiunge anche Tommaso d'Aquino. La metafisica riflette su Dio non perché l'ontologia abbia come oggetto l'ente nella sua generalità (come *genere supremo*), all'interno del quale si distinguerebbero tre categorie di ente: il divino, l'umano e il naturale. In questa cornice, ci sarebbe un'ontologia generale che identificherebbe i principi generali validi per ogni ente (divino o finito), e poi diverse ontologie regionali (metafisica della natura, dell'uomo e di Dio). Dio non appartiene alla tematica metafisica neanche in forza della presunta struttura sistemica di essa, come se la metafisica si configurasse come un insieme logico, in cui Dio costituirebbe il vertice del sistema, ma resterebbe sottomesso a una verità totale nella quale sarebbe incluso. Dio concerne la metafisica secondo un'impostazione, ripetutamente ricordata da Tommaso, in cui si riconoscono gli elementi centrali di Gregorio: Dio non è ricondotto ai limiti del *logos* umano, ma è quest'ultimo che – con una modalità di pensiero peculiare, diversa dalla metodologia della scienza della natura e della ragione propria della matematica – si apre, si eleva alla verità divina. Per questo motivo, di Dio possiamo conoscere che esiste, ma non comprendere come è nella sua essenza: *ipsum est Deum conoscere, quod nos scimus nos ignorare de Deo quid est*¹⁷.

cennata: «Dio era sempre, è e sarà – o, meglio, è sempre. (...) Dio, infatti, possiede e racchiude in sé tutto l'essere, che non ha avuto principio e non è destinato a finire, così come un mare di essere, senza confini né limiti, che va al di là di ogni pensiero relativo al tempo e alla natura. Dio è adombrato solamente dal nostro intelletto, e questo avviene in un modo fin troppo confuso e limitato, non in base ai suoi attributi, ma in base a ciò che è a Lui relativo, dal momento che da una cosa si ricava un'immagine di Dio, da un'altra un'altra, fino a raggiungere un solo simulacro della realtà, che fugge prima ancora che noi ce ne impossessiamo e svanisce prima che lo pensiamo. Esso illumina la parte direttrice che è in noi, dopo che essa sia stata purificata, tanto quanto la velocità di un lampo che non si ferma può illuminare la vista. Questo avviene, a mio parere, affinché Egli ci attiri a sé con quanto comprendiamo di Lui, perché l'essere completamente incomprensibile non offre alcuna speranza di poter essere raggiunto; d'altra parte, in quanto incomprensibile, suscita in noi meraviglia e, con la meraviglia, un sempre maggiore desiderio; poiché lo desideriamo ci purifica, poiché ci purifica ci rende anche divini» (*Oratio* 45, 3).

¹⁵ Cfr. *Oratio* 28, 6.

¹⁶ *Oratio* 28, 5.

¹⁷ *In De div. nom.* VII, 4.

Tommaso d'Aquino sottolinea a più riprese l'incapacità dell'intelligenza umana di conoscere l'essenza di Dio, sia perché il rapporto tra intelligenza e conoscenza sensibile che la contraddistingue non consente un'intuizione della realtà divina, sia perché ogni concezione umana è, in quanto finita, inadeguata per cogliere l'Infinito¹⁸. Più in generale, San Tommaso ribadisce la non immediatezza della conoscenza di Dio per l'intelligenza umana data la sua costituzione finita, la sua articolazione con l'esperienza sensibile e la condizione esistenziale e storica in cui si trova. Sebbene si possa parlare di un certo "presentimento" dell'esistenza di Dio, corrispondente all'anelito del divino inscritto nell'interiorità dell'uomo, il carattere generico del desiderio di felicità, in cui si esprime inizialmente tale anelito, richiede una sua ermeneutica, onde evitare il fraintendimento della sua teleologia (come accade quando il senso dell'esistenza umana si colloca in beni subordinati anziché identificarsi in Dio, l'unico bene autarchico nel senso aristotelico del termine)¹⁹. Parallelamente, la conoscenza generica di un "aldilà dell'immediato", che l'anelito di felicità e di pienezza implica, deve essere esplicitata e sviluppata specularmente²⁰.

In altre parole, l'indeterminazione con cui spesso si vive l'esperienza del *cor inquietum* agostiniano, esige un'ermeneutica che conduca alla comprensione della sua autentica teleologia nei termini in cui S. Agostino l'ha mostrata: *donec requiescat in te*. Quest'ermeneutica implica, a sua volta, la consapevolezza dell'esistenza di Dio come creatore e fine ultimo dell'uomo (il *fecisti nos ad te* dell'espressione agostiniana)²¹. La delucidazione intellettuale,

¹⁸ *In De causis*, prop. 6: «Ciò che l'intelletto coglie per primo è l'ente, e ciò in cui non si ritrova la connotazione di ente non può essere compreso dall'intelletto. (...) La causa prima è superiore all'ente in quanto è l'essere in sé, infinito, mentre ciò che partecipa dell'essere in modo finito si dice "ente": e proprio quest'ultimo è proporzionato al nostro intelletto, il cui oggetto è "ciò che è", come si dice nel terzo *Dell'anima*. Perciò il nostro intelletto può comprendere soltanto ciò che ha una quiddità che partecipa dell'essere; ma la quiddità di Dio è l'essere in sé; dunque al di sopra di ogni intelletto».

¹⁹ Cfr. *Et. Nic.*, I, 7 1097 a 15 - 1098 b 8.

²⁰ *S. Th.*, I, q. 2, a. 1, ad 1: «È vero che abbiamo dalla natura una conoscenza generale e confusa dell'esistenza di Dio [cognoscere Deum esse in aliquo communi, sub quadam confusione, est nobis naturaliter insertum], in quanto cioè Dio è la felicità dell'uomo. L'uomo infatti desidera per natura la felicità, e ciò che è desiderato per natura dall'uomo è da questi anche conosciuto per natura. Ma ciò non è propriamente conoscere che Dio esiste, così come conoscere uno che sta venendo verso di noi non vuol dire conoscere Pietro, benché sia proprio Pietro colui che sta venendo verso di noi. Molti infatti ritengono che il sommo bene dell'uomo, cioè la felicità, consista nelle ricchezze, altri che consista nei piaceri e altri ancora che consista in qualche altra cosa». L'Aquinato si è soffermato sull'argomento in altre occasioni: *Super Boeth. De Trinitate*, q. I, a. 3, ad 4; *Contra Gent.*, III, c. 38; *De ver.*, q. 10, a. 10, ad 1; *De ver.*, q. 10, a. 10, ad 5; *Super Boeth. De Trinitate*, pars I, q. 1, a. 3, ad 4.

²¹ *Conf. I*, I, 1: «Quia fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te».

esplicita e teoreticamente fondata, dell'esistenza di Dio in quanto principio e fine del creato corrisponde alla riflessione filosofica; da qui l'esigenza di un pensiero metafisico di Dio per l'analisi teoretica del passaggio dal *cor inquietum* al *donec requiescat in te*. L'itinerario che l'intelligenza può percorrere per innalzarsi a tale conoscenza prende avvio dalla realtà a noi immediata, restando l'Infinito in quanto tale al di sopra delle nostre evidenze naturali²².

Tommaso sottolinea a questo riguardo che l'unica via che resta per inoltrarsi verso la conoscenza naturale di Dio si struttura come un discorso analogico a partire dagli effetti dell'azione divina²³. La sproporzione tra l'infinito e i suoi effetti finiti ci permette di conoscere che Dio esiste, ma non consente un'intellezione della sua essenza. Ciò nonostante, la via dell'analogia conduce ad alcune conoscenze di un Dio del quale abbiamo raggiunto la consapevolezza della sua esistenza; conoscenze in grado di essere argomentate in sede teoretica, nelle quali si può crescere intellettualmente e che mostrano le differenze tra i diversi discorsi religiosi in termini di verità²⁴.

La trascendenza ontologica di Dio, della quale Tommaso, come già Gregorio, aveva un alto senso, si esprime a livello noetico come coscienza della sua incomprendibilità²⁵, e su un piano esistenziale con il silenzio riverente,

²² *Super Boeth. De Trinitate*, q. III, a. 2: «Delle cose divine si ha una duplice scienza. Una asseconda il nostro specifico modo di conoscere che prende inizio dalle cose sensibili per rendere note le cose divine. In questo modo i filosofi trasmisero una scienza delle cose divine, chiamando *scienza teologica* la filosofia prima. L'altra asseconda la natura propria delle realtà divine in modo che vengano comprese in se stesse. Quest'ultima scienza, nella sua perfezione, ci è preclusa nella nostra condizione di viatori; ne possiamo avere una qualche partecipazione e una assimilazione alla scienza divina in quanto, per mezzo della fede in noi infusa, aderiamo alla Verità Prima in se stessa».

²³ *Super Boeth. De Trinitate*, q. I, a. 2: «Qualsiasi somiglianza impressa da Dio nell'intelletto umano non basterebbe infatti a fare conoscere l'essenza, che eccede infinitamente ogni forma creata. Per questo Dio non può essere accessibile all'intelletto attraverso forme create, come insegna Agostino. Ma nella vita presente non conosciamo Dio nemmeno mediante forme puramente intelligibili che siano similitudine di Lui, a motivo della connaturalità del nostro intelletto con i fantasmi, sopra evocata. Rimane dunque che Dio si possa conoscere solo mediante la forma dell'effetto. Ora, si danno due tipi di effetti: uno corrispondente perfettamente alla virtualità della causa e, tramite un effetto di questo tipo, si conosce pienamente la virtualità e quindi anche l'essenza della causa. L'altro effetto manca di tale corrispondenza e tramite un effetto di questo tipo non può essere compresa la virtualità della causa agente e quindi nemmeno la sua essenza; ma della causa si conosce soltanto che è».

²⁴ *Super Boeth. De Trinitate*, q. I, a. 2: «Pertanto, nella condizione presente di Dio non possiamo conoscere altro che la sua esistenza. Tra quelli poi che conoscono la sua esistenza, la conoscenza di uno è più perfetta della conoscenza di un altro, in quanto la causa si conosce più perfettamente dai suoi effetti quanto più si comprende, attraverso l'effetto, il rapporto della causa con l'effetto».

²⁵ *In De causis*, prop. VI: «La conoscenza migliore in assoluto che possiamo raggiungere a proposito della prima causa è questa: essa trascende ogni nostra conoscenza e ogni nostro discorso. Infatti

proprio di chi si sa di fronte al mistero insondabile che è fonte di ogni verità (diverso dal mutismo della pura ignoranza)²⁶.

Vista l'impostazione, possiamo ora alla questione centrale della nostra analisi: perché e come si accede metafisicamente a Dio. Procederemo in tre momenti: in primo luogo considereremo l'eredità greca assunta da Tommaso, in secondo luogo esamineremo lo statuto della conoscenza metafisica di Dio, infine ci soffermeremo a studiare come emerge Dio nella metafisica del pensatore medievale.

2. L'indole sapienziale del pensiero metafisico

2.1. La radicalità e l'ultimità della domanda ontologica

Il pensiero occidentale deve a Platone e Aristotele, anzitutto, l'autocoscienza delle sue origini in quanto pensiero teoretico. Infatti, come è stato messo in evidenza dai due pensatori citati, esso sorge dall'esperienza dello stupore, nella duplicità semantica di sorpresa di fronte alla meraviglia dell'essere – nel senso largo, abituale del termine – e di consapevolezza del carattere insufficiente delle comprensioni della realtà fino a quel momento raggiunte²⁷. Senza la percezione intellettuale della meraviglia e degli enigmi dell'evento dell'essere proprio e altrui – del suo darsi e del suo svolgersi come natura e storia, delle sue strutture e delle sue sfide, della sua ricchezza e nel contempo della sua indigenza, ecc. – il pensiero non si soffermerebbe a domandare, tematizzando l'insufficienza dei pareri posseduti e precedentemente ritenuti incontrastabili, e a riflettere con lo scopo di approdare a un'intellezione più penetrante del reale. In tale caso, il pensiero si riterrebbe, almeno implicitamente, compiuto in quanto conoscere.

conosce perfettamente Dio proprio chi comprende che qualsiasi cosa si possa pensare o dire di Lui, è inferiore a ciò che Dio stesso è. Per questo motivo nel primo capitolo della *Teologia Mistica* Dionigi dice che l'uomo "secondo la modalità più elevata" della sua facoltà conoscitiva "si unisce" a Dio come a ciò che è "assolutamente ignoto, perché non sa nulla" di Lui "sapendo che Egli è superiore" ad ogni "intelletto". Per mostrare questo nel libro che stiamo commentando viene adoperata la proposizione seguente: "La causa prima è superiore a ogni enarrazione". Idea già esplicita nel commento a Boezio: «Si dice che conosciamo Dio come sconosciuto, al limite estremo della nostra conoscenza, precisamente perché lo spirito umano si rende conto di aver compiuto il supremo progresso nella conoscenza nel momento in cui conosce che l'essenza divina è al di sopra di tutto quanto esso può apprendere in questa vita; e così, sebbene resti ignoto ciò che Dio è, tuttavia sappiamo che Egli è» (*Super Boeth. De Trinitate*, q. I, a. 2, ad 1).

²⁶ *Super Boeth. De Trinitate*, q. I, a. 1, ad 6: «Dio è onorato con il silenzio, non perché nulla di Lui si dica o si indaghi, ma perché ci rendiamo conto che, qualunque cosa diciamo o indaghiamo di Lui, ci stiamo allontanando dal comprenderlo».

²⁷ Cfr. *Theaet.*, 155 d; *Met.*, I, 2, 982 b, 12-21.

In secondo luogo, il pensiero occidentale si consolida nella consapevolezza – già indicata dai presocratici ma esplicitata ulteriormente da Platone e Aristotele – del dinamismo del suo sviluppo teoretico non unicamente come pensiero deduttivo, che da verità già assunte ne dimostra altre, nelle prime in qualche modo precontenute; ma anche come passaggio dal derivato all'originario, vale a dire dalle dimensioni del reale inizialmente apprese e poi scoperte come non definitive, verso quelle più risolutive. Restare sul livello che corrisponde alle dimensioni derivate – siano esse dimensioni accidentali, secondo la terminologia aristotelica, oppure le dimensioni implicate nella *doxa* messa in questione da Platone, o addirittura le conoscenze scientifiche che rinviano ad altre – implica rinunciare a una conoscenza del nucleo risolutivo di quanto considerato di volta in volta, e per questo anche chiudersi a una comprensione superiore delle stesse dimensioni derivate. In ultima analisi, non addentrarsi nella riflessione teoretica impedisce l'esercizio di un maturo senso critico in grado di giudicare i pareri iniziali, restando con una coscienza ingenua.

Da qui il ricorso alla metafora della *radicalizzazione* o dell'*approfondimento* per illustrare una dimensione imprescindibile del dinamismo del pensiero teoretico: andare verso la radice o il fondamento dal quale emergono e sul quale poggiano le dimensioni inizialmente colte di un'entità naturale o culturale. L'incamminarsi verso il principio risponde all'esigenza intrinseca del pensiero finito dell'uomo, consapevole di non esaurire la verità con le prime intellezioni.

Platone ha inoltre mostrato che il dinamismo speculativo si svolge su due piani nella sua tensione verso l'originario: in primo luogo, "all'interno" dell'entità considerata, verso la dimensione essenziale. In questo caso, il pensiero parte dalle impressioni, dalle opinioni circostanziali, da comprensioni che si rivelano premature perché, avendo preso un aspetto secondario come risolutivo, fraintendevano l'entità sulla quale verte il discorso, per indirizzarsi verso il nucleo costitutivo di tale entità. L'uomo intraprende il *dia-logos*²⁸, la mediazione della riflessione, per raggiungere la dimensione autenticamente risolutiva: l'essenziale dell'entità messa in questione. In secondo luogo, Platone ha sottolineato che il pensiero si svolge anche "all'esterno" dell'ente tematizzato, come passaggio dal non-autarchico e non-autosufficiente nel suo essere – e quindi dal derivato e dipendente nella sua verità – al principio del suo essere e della sua verità ontologica.

Il *logos* si esercita in molti campi, con diverse modalità di pensare che, benché rigorose nel proprio ambito, contengono nondimeno presupposti, su

²⁸ Cfr. *Soph.*, 263 e; *Theaet.*, 189 e - 190 a.

cui poggiano e che tuttavia lasciano senza indagare. Il pensiero riconosce l'esigenza di non tralasciare tali presupposti noetici e ontologici se vuole essere coerente con se stesso. Da qui il sorgere di una modalità del pensare che risale verso il principio assoluto, anipotetico²⁹. Il carattere assoluto del principio cercato indica che esso è origine dell'essere (dimensione ontologica) e luce per comprendere quanto dipende da lui (dimensione noetica). Platone, per ultimo, ha evidenziato la trascendenza del principio, riconoscendolo al di là della costituzione dell'ente finto: il principio è «oltre l'essenza»³⁰.

Aristotele riprende l'esigenza messa in luce da Platone di non lasciare impensato ciò che non è considerato e tuttavia è presupposto nelle modalità pratiche e settoriali del pensare. La radicalizzazione del domandare e la tematizzazione delle dimensioni ultime della realtà, contraddistinguono la *filosofia prima*. Essa si qualifica in Aristotele come sapienza (*sofia*), proprio perché, anziché riguardare «vedute aspettuali» della realtà (circoscritte o derivate) come accade nelle scienze (*episteme*), il suo domandare e il suo indagare radicali sono indirizzati verso un'intellezione integrale e di profondità, alla luce della quale essere in grado sia di tornare ermeneuticamente e fondativamente sulle conoscenze epistemiche, sia di orientarsi esistenzialmente con la ragione pratica in un modo complessivo³¹. Il tema della metafisica non si delinea tramite la sua giustapposizione alle scienze settoriali né si raggiunge grazie all'astrazione generalissima di un genere supremo, ma radicalizzando la domanda secondo il senso della meraviglia, cioè approfondendo, questionando la dimensione radicale del reale, data per scontata negli altri ambiti del conoscere e nell'agire dell'uomo.

La filosofia prima si configura in Aristotele innanzitutto come ontologia: come scienza dell'«ente in quanto ente» [to; o]n h/ o[n] e delle «proprietà che gli competono in quanto tale»³². Platone aveva già ricondotto la problematica del reale alla sua dimensione ontologica, esplicitando, ad esempio nel *Sofista*, la tematica che occupa un pensiero radicale – che non vuole lasciare impensate dimensioni ontologiche meramente assunte – come domanda che si interroga circa la base di ogni scienza e di ogni realtà: sull'essere (benché poi l'essere sia ricondotto all'uno o bene). L'ultimità della domanda metafisica proviene dal fatto che essa riguarda la radice dell'ente, ciò che è pre-

²⁹ Cfr. *Resp.*, 506 d - 511 e.

³⁰ Il principio è contemporaneamente *principium essendi et cognoscendi*: «Dal Bene proviene non solo l'essere conosciuti, ma anche l'essere e l'essenza» (*Resp.*, 509 b). In quanto principio, «il Bene non è essere, ma ancora al di sopra dell'essere [ἐπέκεινα τῆς οὐσίας], superiore ad esso in dignità e potere» (*Resp.*, 509 b).

³¹ Cfr. ad esempio *Met.*, I, 2, 982 a 8-9 e *Met.*, I, 2, 982 a 21-23.

³² *Met.*, IV, 1, 1003 a 20-21.

supposto in ogni rapporto teoretico e pratico con la realtà proprio perché costituisce la sua dimensione fondamentale³³. In Aristotele è presente la consapevolezza che i problemi ontici o categoriali con cui si confronta l'uomo in ambito scientifico o pratico, rinviano a una questione ontologica o trascendentale che egli intende di tematizzare esplicitamente³⁴. In sintesi, la filosofia prima è ontologia, una considerazione esplicita di ciò che le scienze particolari e l'agire quotidiano presuppongono e lasciano senza indagare, poiché le scienze si limitano a tematizzare una parte o dimensione del reale e non prendono in considerazione il suo carattere di ente in quanto tale. L'orizzonte d'interrogazione dell'ontologia si presenta dunque con il carattere dell'ultimità proprio in quanto concerne la dimensione radicale del reale³⁵.

2.2. La natura protologica e teleologica della metafisica

Un momento di particolare rilevanza nella configurazione della metafisica è costituito dalla constatazione e dall'analisi teoretica della finitezza dell'ente, in quanto rapporto tra essere e non essere in termini di frammentarietà, di dualità, di temporalità, di contingenza. La finitezza, attestata senza sosta dalla nostra esperienza e in tante occasioni motivo di turbamento, riguarda l'ente nel suo carattere di ente. Per questo, e in coerenza con l'indole primordiale della sapienza, l'ontologia conduce alla protologia, vale a dire all'indagine

³³ Ogni discorso diventa problematico, si osserva nel *Sofista*, perché a un certo punto lo «è» in esso adoperato perde la sua ovvietà. L'interlocutore del dialogo riconosce che, da giovane, s'illudeva di capire il senso dell'essere, ma la maturità del pensiero gli ha messo in questione ciò che precedentemente era stato assunto come il più evidente, base indiscutibile di ogni discorso ed agire. La perdita di ovvietà è ricondotta dallo straniero che conduce il dialogo al nesso tra lo «è» e il «diviene», al collegamento tra l'essere e il «non-ente». Platone indirizza il nostro sguardo verso la presenza del non-essere in seno all'essere di ciò che ci sta attorno e all'essere che siamo noi stessi. La negazione di essere all'interno dell'essere si manifesta nel divenire, nella differenza, nella dualità che è presente in tutto, nella frammentarietà, nella precarietà... nella finitezza: ogni è implica un non-è (cfr. *Soph.*, 245 a-c). Da qui la simultaneità tra essere e negazione di essere e la constatazione della messa in questione dell'ente che siamo noi e dell'ente storico con il quale ci rapportiamo (ἀμα ὄν τε καὶ μὴ ὄν, *Resp.*, 478 d).

³⁴ *Met.*, IV, 1, 1003 a 20-26: «C'è una scienza che considera l'ente in quanto ente e le proprietà che gli competono in quanto tale. Essa non si identifica con nessuna delle scienze particolari: infatti, nessuna delle altre scienze considera l'essere in quanto essere in universale, ma, dopo aver delimitato una parte di esso, ciascuna studia le caratteristiche di questa parte».

³⁵ Da questa prospettiva emerge che l'ontologia, riguardando la base, la radice, il fondo su cui poggiano le altre scienze, offre ad esse il loro fondamento, non perché siano deducibili dall'ontologia né perché siano sostituibili dalla filosofia prima o dichiarate superflue, ma perché in essa viene indagato il loro presupposto. Per lo stesso motivo, l'orizzonte che corrisponde alla domanda dell'ente in quanto ente, oltre che fondativo, è anche un orizzonte ermeneutico per ogni sapere settoriale o pratico, senza limitare la loro autonomia nel proprio ordine.

circa i principi intrinseci ed estrinseci dell'ente. La considerazione dell'ente in quanto ente si sofferma ad esaminare la problematicità insita in una realtà che si manifesta finita nel suo nucleo risolutivo e che per questo esige che siano indagati sia i suoi principi ontologici d'indole intrinseca, sia la sua origine estrinseca³⁶. In quanto principi dell'ente in quanto ente, i principi sui quali s'interroga la filosofia prima sono i più radicali: «col nome di sapienza tutti intendono la ricerca delle cause prime e dei principi»³⁷.

La sapienza che si struttura come ontologia e protologia possiede anche una dimensione teleologica in forza della propria costituzione. Infatti, se in quanto metafisici «dobbiamo ricercare le cause prime dell'ente in quanto ente»³⁸, e per questo motivo «ricerchiamo i principi e le cause supreme»³⁹, alla filosofia prima competerà occuparsi anche del fine ultimo, giacché «la più elevata delle scienze, quella che più deve comandare sulle dipendenti, è la scienza che conosce il fine per cui viene fatta ogni cosa; e il fine, in ogni cosa, è il bene, e, in generale, nella natura tutta, il fine è il sommo bene»⁴⁰. La metafisica è intrinsecamente ontologica, protologica e teleologica. «Da tutto ciò (...) risulta che il nome che è oggetto della nostra indagine si riferisce ad una *unica e medesima scienza*; essa deve speculare intorno ai principi primi e alle cause: infatti, anche il bene e il fine delle cose è una causa»⁴¹. Benché teoretica, la rilevanza esistenziale della metafisica è evidente⁴².

2.3 . L'apparizione della tematica di Dio nel pensiero metafisico

La domanda ontologica si è rivelata irrinunciabile per un pensiero responsabile, che non la tralascia per disattenzione della base su cui poggia il suo esercizio quotidiano o scientifico, né l'ignora per evitare l'impegno che la sua considerazione implica. L'interrogazione metafisica investe tematicamente l'orizzonte di comprensione ultimo dell'uomo, all'interno del quale si articolano ermeneuticamente e fondativamente le conoscenze dei diversi saperi teoretici e pratici, e sul quale si progetta l'esistenza.

³⁶ *Met.*, VI, 1, 1025 b 3-10: «Oggetto della nostra ricerca sono i principi e le cause degli enti, intesi appunto in quanto enti. Infatti, c'è una causa della salute e del benessere; ci sono cause, principi ed elementi anche degli oggetti matematici e, in generale, ogni scienza che si fonda sul ragionamento e che in qualche misura fa uso del ragionamento tratta di cause e principi più o meno esatti. Tuttavia, tutte queste scienze sono limitate a un determinato settore o genere dell'ente e svolgono la loro indagine intorno a questo, ma non intorno all'ente considerato in senso assoluto e in quanto ente».

³⁷ *Met.*, I, 1, 981 b 28-29.

³⁸ *Met.*, IV, 1, 1003 a 31-32.

³⁹ *Met.*, IV, 1, 1003 a 26-27.

⁴⁰ *Met.*, I, 2, 982 b 4-7; cfr. il commento di Tommaso: *In XII Met.* L. I, l. 2, n. 50.

⁴¹ *Met.*, I, 2, 982 b 7-10; cfr. *In XII Met.* L. I, l. 2, n. 51.

⁴² Cfr. *In XII Met.*, *Proem.*

La metafisica è un pensare che si apre alla tematica di Dio per l'articolazione delle tre dimensioni identificate. La metafisica contiene un momento teologico, per la sua natura ontologica, protologica e teleologica. La questione di Dio è centrale secondo le tre prospettive. Aristotele offre, infatti, un'ultima nota della sapienza, imprescindibile per la comprensione della portata che egli assegna alla speculazione che tematizza la questione dell'ente in quanto tale: «Essa, infatti, fra tutte, è la più divina e la più degna di onore. Ma una scienza può essere divina solo in questi due sensi: o perché essa è scienza che Dio possiede in grado supremo; o, anche, perché essa ha come oggetto le cose divine. Ora, solo la sapienza possiede questi due caratteri: infatti, è convinzione a tutti comune che Dio sia una causa e un principio, e, anche, che Dio, esclusivamente o in grado supremo, abbia questo tipo di scienza»⁴³.

3. Lo statuto del pensiero metafisico di Dio in Tommaso d'Aquino

3.1. Una prima caratterizzazione: la radicalità della metafisica

S. Tommaso riprende l'eredità aristotelica arricchita dal contributo di grandi pensatori, cristiani, ebrei e arabi; pensatori che gli forniscono una base da cui muovere per elaborare la sua metafisica superando i limiti della filosofia prima dello Stagirita. Il discorso filosofico su Dio, dicevamo, sorge come un'esigenza del pensiero metafisico in forza della sua essenza di domanda e di riflessione radicali, indirizzata a tematizzare i presupposti non considerati in altre modalità del pensiero e che riguardano le dimensioni fondamentali del reale. La radicalità del domandare e dell'indagare che essa suscita si configura in Tommaso, come in Aristotele, secondo i tre momenti caratteristici della sapienza: ontologico, protologico e teleologico; e da essi si apre alla tematica teologica⁴⁴.

⁴³ *Met.*, I, 2, 983 a 5-10. Come è stato detto, la metafisica non è teologica perché l'ente, in essa tematizzato, sia considerato un genere supremo che include il finito e il divino, come due generi inferiori, né in base a una connessione logica che tiene insieme – sistematicamente – l'ente finito e il divino; ma perché la radicalità protologica della domanda ontologica conduce il pensiero a riconoscere la realtà che è all'origine di ogni realtà. Se l'ente finito non autarchico rinvia a un Principio, soltanto alla luce di esso si potrà considerare radicalmente il finito. Per questo aggiunge Aristotele: «Se non esistesse un'altra sostanza oltre quelle che costituiscono la natura, la fisica sarebbe la scienza prima; se, invece, esiste una sostanza immobile, la scienza di questa sarà anteriore e sarà filosofia prima, e in questo modo, ossia in quanto prima, essa sarà universale, e ad essa spetterà il compito di studiare l'ente in quanto ente, cioè che cosa sia l'ente e quali attributi, in quanto ente, gli appartengano» (*Met.*, VI, 1, 1025 b 27-32).

⁴⁴ Cfr. *Super Boeth. De Trinitate*, q. II, a. 2, ad 1.

La radicalità che corrisponde alla filosofia prima conduce il pensiero a confrontarsi con la ricerca delle dimensioni risolutive ultime, senza limitarsi alla riconduzione del derivato nell'essenziale e nelle sue cause ontiche o categoriali compiuta dalle scienze settoriali⁴⁵. Queste, infatti, procedono a ricondurre i fenomeni (ciò-che-è-manifesto inizialmente per l'uomo), da loro studiati, secondo la metodologia e il campo di ricerca specifico, a dimensioni più essenziali e a cause originanti; tuttavia, per la loro natura circoscritta, non raggiungono le ultime dimensioni del reale e le cause risolutive: restano presupposti d'indole ontologica e noetica⁴⁶. I presupposti interrogati ed indagati dalla metafisica non sono di natura meramente logica né di carattere trascendentale in senso kantiano, ma ontologici. Dell'ente in quanto ente abbiamo già notizia – esso costituisce il *primum cognitum* nell'attività intellettuale⁴⁷ – e su di esso si torna nella filosofia prima per tematizzarlo e considerarlo nelle sue dimensioni ontologiche-trascedentali⁴⁸.

La metafisica attua quindi un pensiero risolutivo che si confronta con le dimensioni ultime del reale: l'ente nel suo essere, nel senso verbale del ter-

⁴⁵ *Super Boeth. De Trinitate*, q. V, a. 1, ad 6: «Benché gli oggetti delle altre scienze siano parte dell'ente, che è oggetto della metafisica, non segue che le altre scienze siano parte della metafisica. Ogni scienza infatti tratta una parte dell'ente, secondo una prospettiva particolare ch'è diversa da quella in cui la metafisica tratta l'ente. Perciò il suo oggetto, propriamente parlando, non fa parte dell'oggetto della metafisica; non è infatti parte dell'ente nello stesso senso in cui l'ente è oggetto della metafisica; da questo punto di vista essa è una scienza speciale, distinta dalle altre».

⁴⁶ Che i presupposti ontologici risolutivi lo siano anche noeticamente è indicato da Tommaso, ad esempio, nel modo seguente: «A causa della nostra imperfezione, le realtà divine e necessarie, che sono massimamente intelligibili per natura, non sono evidenti per noi [...]. Ma poiché ciò che per primo conosciamo è compreso in forza di ciò che conosciamo per ultimo, dobbiamo anche possedere fin dall'inizio qualche informazione delle cose che sono di per sé più conoscibili e ciò non può avvenire che mediante la fede. Ciò è evidente anche nella gerarchia delle scienze: la scienza che tratta delle cause altissime, la metafisica, viene per ultima nella conoscenza umana e tuttavia le scienze che la precedono devono presupporre alcune verità che si conoscono più pienamente in metafisica» (*Super Boeth. De Trinitate*, q. III, a. 1; cfr. anche *Super Boeth. De Trinitate*, q. V, a. 1, ad 9 e q. VI, a. 1). La metafisica si svolge allora come passaggio da quanto è per noi più noto inizialmente a ciò che di per sé è più intelligibile, alla luce del quale si torna ermeneuticamente verso l'iniziale (cfr. *Met.*, II, 1, 993 b 8-11).

⁴⁷ Cfr. per l'*ens* come *primum cognitum*: *De ver.*, q. I, a. 1; *Contra Gent.*, II, c. 83 e 98; *S. Th.* I-II, q. 55, a. 4, ad 1. Per il rapporto tra l'*ens-primum cognitum* e i primi principi: *De ver.*, q. 11, a. 1; *Quodlib.*, VIII, q. 2, a. 2; *S. Th.*, I-II, q. 66, a. 5, ad 4; *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 3. Per la relazione tra l'*ens* e i trascendentali: *S. Th.*, I, q. 55, a. 1 ad 1; *Q. D. De pot.*, q. 9, a. 7; *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1, ad ult.; *De ver.*, q. 21, a. 4, ad 4. Per il parallelismo fra *ens*-primo principio teorico e *bonum*-primo principio pratico: *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 2. Per l'ordine trascendentale tra *ens* e *bonum*: *S. Th.*, I, q. 5, a. 2. E per l'ordine tra i trascendentali: *Q. D. De pot.*, q. 9, a. 7, ad 15; *S. Th.*, q. 11, a. 2, ad 4; *De ver.*, q. 1, a. 1; *S. Th.*, I, q. 16, a. 4, ad 7.

⁴⁸ Cfr. al riguardo J.A. AERTSEN, *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*, Brill, Leiden-New York-Köln 1996.

mine "essere" (ontologia). Tale domanda, in quanto interroga il presupposto di ogni rapporto umano con la realtà, possiede uno statuto trascendentale giacché trascende il piano categoriale che corrisponde alle conoscenze settoriali. In questo senso, la sua tematica è la più universale, senza diventare per questo una domanda vuota: per Tommaso, come per Aristotele, l'ente non è un genere. La radicalizzazione si delinea come una riconduzione (*resolutio*) del derivato verso l'originario primordiale, in altre parole, come un fondare o una *reductio ad fundamentum* che non si autolimita e che, di conseguenza e in quanto radicale, riguarda l'orizzonte ultimo di comprensione⁴⁹. Infatti, se le scienze si limitano alle cause specifiche della realtà ricercata da loro, la filosofia prima e la sua risoluzione ulteriore cercano i principi e le cause prime (protologia).

Trascendere il piano delle scienze richiede un cambio di metodologia. Con parole di Tommaso, sulle quali torneremo: il pensiero deve superare l'ambito dell'astrazione proprio delle scienze per raggiungere una peculiare modalità di considerare il reale, da lui denominata *separatio*.

Alla luce di quanto detto, emerge che è proprio dell'*episteme* l'usare una metodologia razionale che appropria a conoscenze settoriali, mentre la sapienza mira a un'intellezione più integrale e complessiva in forza della sua radicalità, e per questo richiede una metodologia peculiare, che Tommaso qualifica come *intellectualiter*. Da parte loro, le intellezioni metafisiche conterranno una comprensione del fine ultimo, risolutivo, e saranno in grado di orientare sapienzialmente (teleologia).

Lo statuto della conoscenza teoretica di Dio in sede filosofica si precisa in Tommaso con tre nozioni metodologiche: la *resolutio*, che esprime il dinamismo risolutivo esercitato dalla metafisica; la *separatio*, per indicare che l'ambito in cui si esercita la *resolutio* metafisica non corrisponde all'astrazione che contraddistingue le scienze né si indirizza ad essa; e infine il metodo *intellectualiter*, che accenna alla peculiarità di un pensiero che non si riduce ad essere discorso (*ratio*) ma è indirizzato a un'intellezione dell'istanza definitiva, la quale reclama un atteggiamento contemplativo e dalla quale si torna ermeneuticamente sulle conoscenze scientifiche e pratiche⁵⁰. In sintesi, la radicalità della *resolutio* propria della filosofia prima fa sì che, in Tommaso, la metafisica si caratterizzi perché adopera un'operatività intellettuale propria (*separatio*), secondo una metodologia indirizzata a un'intellezione radicale (*intellectualiter*), configurandosi in un modo sapienziale: ontologia, protologia, teleologia che si aprono alla teologia.

Vediamolo in un modo succinto.

⁴⁹ Cfr. C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, S.E.I., Torino 1960, p. 63.

⁵⁰ Cfr. L.-M. RÉGIS, *Analyse et synthèse dans l'oeuvre de saint Thomas*, «Studia Mediaevalia» (1948), pp. 303-330.

3.2. La *separatio*, la *resolutio* e il metodo *intellectualiter* della metafisica

Per precisare lo statuto della conoscenza filosofica di Dio – e quindi la sua metodologia e la sua portata – occorre soffermarsi sulle diverse modalità di pensare che esercita l'intelligenza umana secondo la sua dimensione teoretica.

L'intelligenza dell'uomo prende le mosse dall'esperienza e si svolge in rapporto con essa. Con Tommaso siamo agli antipodi di una ragione autonoma (autofondata e autoreferenziale, che procede da sé e all'interno di sé come autochiarimento o autodeterminazione), suscettibile di essere ricondotta a ragione logica nel senso moderno⁵¹. Tuttavia, l'esperienza ci mette in contatto inizialmente con dimensioni del reale di carattere accidentale, secondario, talora effimero. La consapevolezza dell'indole insufficiente dell'esperienza acquisita induce l'intelligenza ad operare "teoreticamente", con lo scopo di accedere dalle dimensioni derivate apprese alle dimensioni originarie. Per raggiungere tale obiettivo è imprescindibile *lasciar da parte* e superare le concrezioni particolari, accessorie, meramente transitorie, e indirizzare l'attenzione intellettuale verso l'*essenziale* della realtà presa in considerazione. Il momento dell'*astrazione* risponde a un'esigenza costitutiva dell'intelligenza dell'uomo.

Il dinamismo astrattivo iniziale non esaurisce lo sviluppo dell'intelligenza. Sulla base di esso, l'intelligenza procede a ragionare, vale a dire a «passare da una cosa a un'altra»⁵², con la finalità di raggiungere una conoscenza ulteriore della realtà considerata, sia delle sue dimensioni intrinseche sia eventualmente dei principi estrinseci da cui procede. Il dinamismo razionale dell'intelligenza si svolge in due direzioni: come riconduzione di quanto già conosciuto di una realtà a dimensioni ancora più originarie, risolvendo il derivato nell'originario (via della *resolutio*); oppure al contrario, desumendo dal noto nuove conoscenze (via della *compositio*, *via inventionis* o della scoperta). Se la modalità risolutiva si configura come un "movimento ascendente" in cui si risale alle cause estrinseche, oppure come un "movimento di approfondimento" in cui si indagano i principi intrinseci dell'ente; la modalità della composizione o dell'invenzione è "discendente", derivando dal principio una molteplicità di conseguenze.

Da quanto detto si può già intuire inoltre che l'intelligenza, nel suo dinamismo astrattivo e di raziocinio, è indirizzata a un atto di intellesione (*intellectus*) grazie al quale si raggiunge una comprensione ulteriore di quanto all'inizio destava meraviglia. L'atto intellettuale costituisce la conclusione del

riflettere o ragionare di carattere risolutivo; ma, nel contempo, l'intellessione può diventare inizio di una nuova riflessione secondo la via dell'invenzione. Ad ogni modo, di fronte alla molteplicità della ragione discorsiva (risolutiva o inventiva) si pone l'*intellectus* come atto in cui si raggiunge un'unità nella comprensione intellettuale, di grado superiore al mero riflettere⁵³.

Se si tiene presente la dualità di atti dell'intelligenza come *ratio* e *intellectus*, e che il discorso razionale può essere di natura risolutiva o inventiva, si ottiene il seguente quadro delle modalità di esercizio dell'intelligenza umana: «Appare dunque evidente che la considerazione razionale, quando procede per via di risoluzione, si adempie in quella intellettuale in quanto da molte cose la ragione raccoglie la verità una e indivisa. E, ancora, la considerazione intellettuale è principio di quella razionale, quando procede per via di composizione o scoperta, in quanto l'intelletto comprende la molteplicità nell'unità»⁵⁴.

Progredire nella conoscenza intellettuale suppone non limitarsi all'apprensione di aspetti particolari e meramente transitori del reale, né ridursi alla semplice attestazione fattuale dell'accadere di eventi. L'anelito di comprensione che contraddistingue l'uomo spinge, come primo momento, verso l'enucleazione di dimensioni più originarie, intrinseche all'ente: piano dell'essenziale e delle cause intrinseche (materiale e formale). Inoltre, la dinamicità dell'ente a noi immediato implica che la conoscenza di esso richieda l'identificare i processi originanti e le cause estrinseche del suo accadere ed evolversi (cause efficienti e finali).

L'atto di trascendere il particolare e transitorio che si disperde e non è in grado di essere oggetto di conoscenza assodata, si compie come astrazione dalla materia nella sua concrezione fattuale e dal movimento nella sua mera transitorietà⁵⁵. A partire dalle intellesioni raggiunte con l'astrazione iniziale, l'intelligenza progredisce metodicamente in quanto discorso – *ratio* – verso una conoscenza ulteriore delle cause. Il che significa che il compito di precisare la

⁵³ *Super Boeth. De Trinitate*, q. VI, a. 1: «La ragione si differenzia dall'intelletto come la molteplicità dall'unità [...]. I rapporti tra ragione e intelletto, tempo ed eternità, circonferenza e centro sono simili. È tipico infatti della ragione disperdersi in molte cose e poi raccogliere una semplice conoscenza da esse. In questo senso dice Dionigi nel capitolo settimo *Sui nomi divini* che le anime sono razionali appunto perché si aggirano diffusamente attorno alla verità degli esseri, e in questo senso sono inferiori agli angeli; ma in quanto riconducono i più nell'uno, esse eguagliano in certo senso gli angeli. Viceversa l'intelletto anzitutto contempla la verità una e indivisa, e in questa verità comprende tutta la molteplicità. Così Dio, conoscendo la propria essenza, conosce tutte le cose».

⁵⁴ *Super Boeth. De Trinitate*, q. VI, a. 1.

⁵⁵ *Super Boeth. De Trinitate*, q. V, a. 1: «Lo speculabile, che rappresenta l'oggetto della nostra facoltà speculativa, mutua qualcosa da parte della facoltà intellettuale e qualcosa da parte dell'abito della scienza da cui l'intelletto stesso viene perfezionato. Dalla parte dell'intelletto, esso mutua infatti il carattere dell'immaterialità, dal momento che lo stesso intelletto è immateriale; dalla parte della

⁵¹ Cfr. *Super Boeth. De Trinitate*, q. V, a. 1, ad 2.

⁵² *Super Boeth. De Trinitate*, q. VI, a. 1.

natura della conoscenza intellettuale e del pensare richiede ancora l'analisi delle modalità di astrazione e delle metodologie in cui si attua l'indagare.

Per prima cosa, Tommaso – ancora sulla scia di Aristotele – distingue due modalità di astrazione. Una con cui si astrae dalla materia concreta, nella singolarità *hic et nunc*, per concentrare l'attenzione sull'essenziale della realtà presa in esame. In questa astrazione il pensiero non lascia da parte la materialità che contraddistingue l'entità considerata: astrando dalla materia individuale non prescinde dalla materialità costitutiva dell'ente studiato. Questa modalità di astrazione corrisponde alle scienze della natura⁵⁶. Nel secondo modo, caratteristico delle scienze matematiche, il pensiero astrae anche dalla materia sensibile, per analizzare una formalità staccata⁵⁷.

Le due forme di astrazione determinano due modalità di scienza, con due metodologie diverse. La scienza della natura adopera un metodo che è denominato da Tommaso *razionale* «in quanto [in esso] procediamo assecondando il modo di conoscere che è proprio dell'anima razionale». Anzitutto perché «la scienza naturale procede da cose che sono più conosciute da noi e meno conosciute per natura» o in sé. Poi, «la scienza naturale segue un metodo razionale per il carattere discorsivo della ragione che passa da una cosa all'altra (...), ad esempio dalla conoscenza dell'effetto si passa alla conoscenza della causa, e non si procede solo da uno ad altro che sia distinto nel pensiero ma non in realtà»⁵⁸ (come accade invece nell'ambito delle deduzioni geometriche). La metodologia razionale, in consonanza con la modalità di astrazione dalla quale si svolge, si struttura tramite «dimostrazioni» che si realizzano anche «per mezzo di cause estrinseche», giacché «si prova qualche aspetto di una mediante un'altra cosa totalmente estrinseca»⁵⁹.

scienza mutua il carattere della necessità, perché la scienza verte su ciò che è necessario, come si mostra nel I libro degli *Analitici secondi*. Tutto ciò che è necessario, tuttavia, in quanto tale è immobile [...]. Ciò che compete di per sé allo speculabile, che è l'oggetto della scienza speculativa, è di conseguenza o la separazione dalla materia e dal movimento, o l'applicazione ad essi; per tanto le scienze speculative si distinguono secondo l'ordine di distacco dalla materia e dal movimento».

⁵⁶ *Super Boeth. De Trinitate*, q. V, a. 1: «Alcuni degli speculabili, dunque, dipendono dalla materia secondo il loro essere, perché non possono esistere se non nella materia. E tra questi si può procedere ad un'ulteriore distinzione. Alcuni infatti dipendono dalla materia secondo l'essere e secondo la considerazione, e sono quelli nella cui definizione si pone la materia sensibile, senza di cui non possono essere compresi (così come, ad esempio, nella definizione dell'uomo è necessario porre la carne e le ossa) di tali speculabili si occupa la fisica o la scienza naturale».

⁵⁷ *Super Boeth. De Trinitate*, q. V, a. 1: «Altri [speculabili] invece, quantunque dipendano dalla materia secondo l'essere, non ne dipendono invece secondo la considerazione, poiché nella loro definizione non si pone la materia sensibile, come nei casi della linea o del numero: e di tali speculabili si occupa la matematica».

⁵⁸ *Super Boeth. De Trinitate*, q. VI, a. 1.

⁵⁹ *Super Boeth. De Trinitate*, q. VI, a. 1.

Invece, il tipo di astrazione proprio della matematica esige che «vi si argomenti solo mediante la causa formale» e quindi che «si proceda soltanto per mezzo di ciò che appartiene all'essenza di una cosa», dal punto di vista specifico delle scienze matematiche⁶⁰. In altri termini, il metodo di queste scienze è detto *disciplinariter*, perché – afferma Tommaso – «imparare (*discere*) non è altro che ricevere la scienza da un altro»⁶¹ e nella scienze matematiche la ragione procede di un modo fondamentalmente deduttivo, dimostrando a partire dalle formalità matematiche – «ad esempio, la linea, il numero, la figura e simili» – le loro proprietà e le conclusioni che se ne possono desumere. Le dimostrazioni sono secondo cause intrinseche e, per la loro natura logico-formale, fanno sì che la «matematica, essendo situata tra la scienza naturale e quella divina, sia più certa di entrambi»⁶².

Tuttavia, l'operatività dell'intelligenza non si limita all'astrazione e al discorrere razionale o disciplinare che essa suscita. Come è noto, oltre all'operazione astrattiva che mira a «conoscere l'essenza (*quid est*) di ogni cosa», vi è un'altra operazione che «componere e divide» e che «riguarda l'essere stesso della cosa». L'astrazione s'integra con l'operazione *giudicativa*, in cui il pensiero si volge sull'esistenza; il che significa che «secondo quest'ultima operazione l'intelletto non può veramente astrarre ciò che nella realtà è congiunto», ma soltanto «le cose che sono *separate* nella realtà»⁶³. Conseguentemente, questa operazione è denominata *separatio*.

Alla *separatio*, situata da Tommaso nell'ambito del giudizio, corrisponde un momento di sintesi perché ciò che era stato diviso nell'astrazione si torna a congiungere o a integrare quando si guarda verso l'essere della cosa. Ma la *separatio* può anche consistere in un'intellezione con la quale si raggiunge la conoscenza della separazione reale di due entità. Da questa operazione che torna sull'essere emergerà il terzo tipo di scienza speculativa⁶⁴.

⁶⁰ *Super Boeth. De Trinitate*, q. VI, a. 1.

⁶¹ *Super Boeth. De Trinitate*, q. VI, a. 1.

⁶² *Super Boeth. De Trinitate*, q. VI, a. 1. Esigere la modalità di certezza specifica delle matematiche ad altre modalità di pensare significherebbe mancanza di rigore; così come il rifiuto della speculazione implicherebbe una rinuncia a pensare: «Alcuni non sono disposti ad ascoltare se non si parla con rigore matematico; altri invece non ascoltano se non chi parla per esempi, mentre altri ancora esigono che si adduca la testimonianza dei poeti. Alcuni esigono che si dica tutto con rigore; ad altri, invece, il rigore dà un senso di molestia, sia per loro incapacità di comprendere i nessi del ragionamento, sia per avversione alle sottigliezze» (*Met.*, II, 3, 995 a 6-10).

⁶³ *Super Boeth. De Trinitate*, q. V, a. 3.

⁶⁴ *Super Boeth. De Trinitate*, q. V, a. 1: «Altri speculabili, infine, non dipendono dalla materia secondo l'essere, perché possono esistere senza materia, sia che non esistano mai nella materia, come Dio e l'angelo, sia che esistano nella materia in alcuni casi e in altri no, come la sostanza, la qualità, l'ente, la potenza, l'atto, l'uno e i molti, e così via: e di questi speculabili si occupa la teologia, cioè

Infatti, se l'astrazione chiama in causa la discorsività della *ratio* per progredire nella conoscenza, la *separatio* fa sorgere una metodologia che mira a un atto intellettuale (*intellectus*) ed è qualificata con l'espressione *intellectualiter*⁶⁵. «Concludendo, nell'operazione dell'intelletto si dà una triplice distinzione. La prima deriva dall'operazione dell'intelletto che compone e divide, e si chiama propriamente separazione: essa compete alla scienza divina o metafisica. La seconda deriva dall'operazione che forma la quiddità delle cose, è l'astrazione dalla materia sensibile: ad essa corrisponde la matematica. La terza deriva dalla stessa operazione che astrae l'universale dal particolare e questa appartiene anche alla fisica: questa è comune a tutte le scienze, poiché la scienza traslascia quel che è accidentale e considera quel che è essenziale»⁶⁶.

3.3. La *resolutio* metafisica e il suo carattere teologico

Il rapporto tra *intellectus*, *ratio* e *resolutio* riceve in Tommaso un'ulteriore caratterizzazione quando egli afferma che, come esigenza intrinseca dello sviluppo della conoscenza umana, l'intelligenza raggiunge il suo apice nella metafisica, e concretamente nella conoscenza concernente Dio: «Il pensare che è termine di tutto il ragionare umano è, dunque, pensiero sommamente intellettuale; d'altra parte, il processo razionale di risoluzione di tutte le scienze ha il suo compimento nella considerazione della scienza divina»⁶⁷.

la scienza divina, perché il principale oggetto di conoscenza in essa è Dio. E con altro nome, essa viene chiamata anche metafisica, cioè "al di là della fisica", perché essa può essere appresa da noi – che siamo costretti a pervenire a ciò che non è sensibile a partire da ciò che è sensibile – dopo la fisica; e viene chiamata anche filosofia prima, in quanto tutte le altre scienze, ricevendo da essa i loro principi, vengono dopo di essa». La *separatio* propria della metafisica risponde anche al dinamismo risolutivo del pensiero, nella misura in cui la domanda e l'indagine di tale dinamismo esigono di non limitarsi alla sfera dell'astrazione, ma di considerare la realtà nel suo "essere", cioè in quanto ente. È chiaro che le nozioni che si ottengono grazie alla *separatio* trascendono la dialettica genere-specie, propria dell'astrazione, e possiedono uno statuto analogico.

⁶⁵ *Super Boeth. De Trinitate*, q. VI, a. 1: «Come il procedimento razionale si attribuisce alla filosofia naturale perché essa usa strettamente il metodo della ragione, così il procedimento intellettuale si attribuisce alla scienza divina perché osserva rigorosamente il metodo dell'intelletto». La metafisica argomenta e indaga secondo le cause efficienti e finali: «Il matematico studia le cose astratte solo in quanto esistono nel pensiero, e dunque esse in quanto oggetto di studio del matematico non possono essere principio o fine del moto; per questo motivo il matematico non argomenta per mezzo della causa efficiente o finale. Le cose che considera il metafisico, invece, sussistono separate come tali nella realtà e possono essere principio e fine del moto. Nulla dunque vieta che il metafisico dimostri per mezzo delle cause efficienti e finali» (*Super Boeth. De Trinitate*, q. V, a. 4, ad 7).

⁶⁶ *Super Boeth. De Trinitate*, q. V, a. 3.

⁶⁷ *Super Boeth. De Trinitate*, q. VI, a. 1.

La giustificazione dell'affermazione precedente si presenta nel quadro di una riflessione sull'intelligenza dell'uomo che mette in evidenza perché la metafisica è imprescindibile per un'intelligenza che ha la pretesa di pensare con radicalità, senza lasciare dimensioni del reale impensate o i presupposti delle altre conoscenze senza considerare. Da una parte, afferma S. Tommaso, «la ragione procede da una cosa ad un'altra mentalmente distinta, come quando si procede mediante cause intrinseche: per via sintetica o compositiva, quando si va dalle forme più universali a quelle più particolari; per via analitica o risolutiva, quando si procede in senso inverso, in quanto ciò che è più universale è più semplice. Ora, le realtà più universali sono comuni a tutti gli enti. E così l'ultimo termine del processo risolutivo in questa vita è lo studio dell'ente e delle proprietà dell'ente in quanto ente»⁶⁸. Essere coerente con l'esigenza del pensare significa, per quanto riguarda la riflessione che radicalizza il domandare e l'indagare verso l'interno dell'ente, verso i presupposti ontologici e noetici, che l'intelligenza non eluda la questione dell'ente in quanto tale.

D'altra parte, per quanto concerne la discorsività della ragione quando passa da una cosa a un'altra diversa, Tommaso asserisce: «La ragione talvolta procede da una cosa ad un'altra realmente distinta, come nel caso della dimostrazione mediante cause o effetti estrinseci: per via sintetica o compositiva, quando procede dalle cause agli effetti; per via analitica o quasi risolutiva, quando si risale dagli effetti alle cause»⁶⁹. In questo caso, l'esigenza del pensare rigoroso conduce a Dio: «Il fine ultimo del processo risolutivo in questa vita si raggiunge quando si arriva alle cause supreme e più semplici, che sono le sostanze separate»⁷⁰. La metafisica, in quanto domandare e riflettere ontologico e protologico, diviene coerentemente e rigorosamente sapere teologico: «Come sopra si è detto, la scienza divina si occupa appunto di queste realtà, ossia delle sostanze separate e di ciò che è comune a tutti gli enti. Di qui risulta evidente che essa è la suprema indagine intellettuale»⁷¹.

In questo senso, la sapienza si configura come filosofia prima (sapere circa i presupposti) e come metafisica (vertice della conoscenza umana): «Essa dona i principi a tutte le altre scienze, poiché l'indagine intellettuale è principio di quella razionale, e per questo motivo si chiama *filosofia prima*. Essa si studia tuttavia dopo la fisica e le altre scienze, in quanto l'indagine intellettuale è termine di quella razionale, e per questo si chiama anche *metafisica*,

⁶⁸ *Super Boeth. De Trinitate*, q. VI, a. 1.

⁶⁹ *Super Boeth. De Trinitate*, q. VI, a. 1.

⁷⁰ *Super Boeth. De Trinitate*, q. VI, a. 1.

⁷¹ *Super Boeth. De Trinitate*, q. VI, a. 1.

ossia *oltre la fisica*, poiché nel processo analitico risolutivo essa viene dopo la fisica»⁷².

Il nesso tra ontologia e teologia è costituito dalla radicalità della domanda metafisica e della *resolutio* sia a livello intrinseco che estrinseco: in altre parole, dal suo carattere protologico. Tommaso lo evidenzia con chiarezza: «Come vi sono principi comuni di un genere determinato che si estendono a tutti i principi di quel genere, così anche tutti gli enti, in quanto hanno in comune l'ente, hanno alcuni principi che sono principi di tutti gli enti. Questi principi si possono dire comuni in due sensi (...): o nel senso della predicazione, come quando dico "la forma è comune a tutte le forme", in quanto essa si predica del tutto; o nel senso della causalità, come quando diciamo che il sole, il quale è numericamente uno, è principio di tutte le cose generabili. Ora, vi sono principi comuni di tutti gli enti non solo nel primo senso, che il Filosofo richiama nell'undicesimo libro della *Metafisica* quando dice che tutti gli enti hanno analogamente gli stessi principi; ma anche nel secondo senso, cosicché alcuni enti, esistenti individualmente, sono principi di tutte le cose; in altre parole: i principi degli accidenti si riconducono ai principi della sostanza, e i principi delle sostanze corruttibili alle sostanze incorruttibili, e così tutti gli enti si riducono a determinati principi secondo un definito ordine gerarchico»⁷³.

In sintesi: la metafisica poggia sull'operatività dell'intelligenza che torna sull'essere (*separatio*) e lo prende in considerazione, si struttura come *resolutio* radicale, innanzitutto secondo una prospettiva intrinseca e poi estrinseca (ontologia, protologia e teleologia), e s'indirizza a un'intellegione (*intellectus*) in cui comprendere il reale nel suo nucleo e in rapporto all'origine e fine ultimo, aprendosi alla verità di Dio di cui l'uomo è in grado con la sua intelligenza (*teologia*).

La determinazione dello statuto della metafisica, adesso abbozzata, consente di precisare la natura della conoscenza filosofica di Dio e la sua portata. «Queste realtà divine, poiché sono principi di tutti gli enti e nondimeno sono nature complete in se stesse, si possono studiare in due modi: in quanto sono principi comuni di tutti gli enti, anzitutto; e poi, in quanto sono in se stesse una determinata realtà. Ma nei confronti dei primi principi, benché massimamente evidenti in se stessi, il nostro intelletto si comporta come l'occhio della nottola nei confronti della luce del sole, come si dice nel secondo libro della *Metafisica*. Per questo possiamo raggiungerli solo con il lume della ragione naturale nella misura che ci è rivelata dai loro effetti (...). Le realtà

⁷² *Super Boeth. De Trinitate*, q. VI, a. 1.

⁷³ *Super Boeth. De Trinitate*, q. V, a. 4.

divine si studiano dunque in filosofia solo in quanto sono principi di tutte le cose. E perciò sono trattate in quella scienza che considera ciò che è comune a tutti gli enti e che ha per oggetto l'ente in quanto ente; questa scienza viene chiamata *scienza divina* tra i filosofi. Invero c'è anche un altro modo di conoscere enti di questo tipo, non in quanto si manifestano per mezzo degli effetti, ma in quanto si automanifestano»⁷⁴. Per Tommaso, quindi, «vi sono dunque due tipi di teologia o scienza divina. Una considera le cose divine non come soggetto della scienza ma come principi del soggetto; e questa è la teologia che i filosofi sviluppano e che con altro nome si chiama metafisica. L'altra considera le cose divine in se stesse, come soggetto della scienza; e questa è la teologia che si insegna nella Sacra Scrittura»⁷⁵.

Orbene, se la metafisica si eleva alla conoscenza di Dio nella misura in cui la *resolutio* – avviata dall'esperienza della meraviglia – si configura come domanda ultima sul reale – chiedendosi dell'ente in quanto tale – e quindi come indagine circa i principi e le cause ultime, non si può tralasciare che la metafisica si confronta con la questione di Dio anche in quanto pensiero teleologico, che si pone la domanda del senso ultimo dell'esistenza e dell'essere in generale. Il carattere sapienziale della *filosofia prima*, messo in evidenza da Aristotele, implica inoltre che, una volta raggiunta la conoscenza dell'essere e di Dio, di cui è in grado tramite il dinamismo risolutivo dell'intelligenza, l'uomo possa tornare sulle altre conoscenze teoretiche e pratiche per comprenderle più appieno e orientarle secondo il senso definitivo dell'esistenza⁷⁶.

Il momento inventivo non è d'indole deduttiva, giacché né i contenuti

⁷⁴ *Super Boeth. De Trinitate*, q. V, a. 4.

⁷⁵ *Super Boeth. De Trinitate*, q. V, a. 4. E continua: «Entrambe trattano di enti che, quanto all'essere, esistono separati dalla materia e dal movimento, ma con una differenza, in quanto una cosa può essere separata dalla materia e dal moto secondo l'essere in due sensi. Ci sono infatti realtà che si dicono separate, le quali per loro natura non potranno mai stare nella materia e nel moto; in questo senso si dice che Dio o gli angeli sono separati dalla materia e dal moto. Altre realtà invece non esistono per natura nella materia e nel moto, ma possono stare senza materia e senza moto, benché talora si trovino nella materia e nel moto; in questo senso ente, sostanza, potenza e atto sono separati dalla materia e dal moto, perché nel loro essere non dipendono dalla materia e dal moto, come dipendevano gli oggetti della matematica, che non potranno mai esistere senza materia, benché possano comprendersi senza materia sensibile. Concludendo, la teologia filosofica studia come suo soggetto gli enti separati nel secondo senso, e come principi del suo soggetto gli enti separati nel primo senso. Invece la teologia della Sacra Scrittura tratta gli enti separati nel primo senso come suoi soggetti, benché consideri anche alcune realtà che sono nella materia e nel moto, ove lo richieda la manifestazione delle cose divine» (*id.*).

⁷⁶ *In De causis*, prop. 6: «Nel nono libro della *Metafisica* il Filosofo prova che ciascuna realtà è conosciuta tramite ciò che è in atto; perciò l'attualità stessa della cosa è in un certo senso la sua "luce", e siccome l'effetto trae dalla causa il suo essere in atto, ne segue che l'effetto è illuminato e conosciuto tramite la sua causa. Ma la causa prima è atto puro, a cui non si congiunge alcuna potenzialità; perciò quella luce pura, da cui tutte le altre realtà sono illuminate e rese conoscibili è la causa prima».

delle scienze né i risultati della ragione pratica si “deducono” dalla metafisica. Il rapporto sapienziale della metafisica con gli altri saperi è piuttosto ermeneutico e fondativo⁷⁷.

4. L'emergenza di Dio nella metafisica di Tommaso d'Aquino

4.1. Le tre vie dell'analogia

Lo statuto e la portata della conoscenza filosofica di Dio appena delineati derivano dall'infinità di Dio e dalla condizione costitutiva e storica dell'intelligenza umana. Tuttavia, i limiti evidenti dei risultati non tolgono valore né diminuiscono il rigore, la legittimità e l'esigenza dello sforzo intellettuale per conoscere Dio, agli occhi di Tommaso. Come è stato messo in rilievo, l'itinerario speculativo che conduce a Dio risponde a un'esigenza del pensare quando esso è radicale – metafisico –, non in forza di un presunto dinamismo trascendentale secondo il modello kantiano (all'interno del quale e con valore operativo, la ragione elabora immanentemente l'idea di Dio), né come conseguenza delle implicazioni intrinseche di una ragione che si determina come logica (e in quanto tale ha bisogno di un principio autogiustificato perché il sistema regga come costruzione intellettuale onnicomprensiva e trasparente per la ragione), ma in quanto intelligenza metafisica che si domanda della dimensione originaria di una realtà finita.

Dio appartiene alla riflessione metafisica come un'esigenza che deriva dalla natura ontologica, protologica e teleologica della filosofia prima. Come abbiamo accentuato in diverse occasioni, l'interrogazione che riguarda la dimensione radicale del reale implica situarsi in un orizzonte di domanda e di indagine ulteriore nei confronti degli altri saperi. Le domande ultime richiedono una risposta definitiva, non nel senso di una comprensione esauriente della verità ultima, ma in quanto intellesione che raggiunge l'istanza definitiva (non rinvia ad un'altra), rimanendo la sua eccedenza per il pensiero umano. Dio costituisce la risposta definitiva sia dalla prospettiva protologica, sia dalla prospettiva teleologica. Un'ontologia che rinunciava a radicalizzare la domanda protologica e la domanda teleologica, escludendo il tema di Dio, sarebbe – nella prospettiva di Tommaso – un'ontologia non coerente con la sua modalità di interrogazione e di indagine. L'esigenza teoretica del pensiero

⁷⁷ *Super Boeth. De Trinitate*, q. V, a. 1, ad 9: «Gli effetti sensibili, da cui procedono le dimostrazioni naturali, sono all'inizio più evidenti per noi. Ma una volta che per mezzo di essi arriviamo a conoscere le cause, queste ci manifestano la ragione [*propter quid*] di quegli effetti su cui ci basiamo per dimostrare l'esistenza [*quia*] delle cause».

di Dio da parte della metafisica non è minore della rilevanza esistenziale di una comprensione della realtà finita, in cui essa è vista come causata da Dio e teleologicamente orientata a Lui.

Per offrire una presentazione, seppur sintetica, del rapporto tra metafisica e conoscenza di Dio in Tommaso d'Aquino non è sufficiente l'analisi epistemologica; occorre anche accennare alla modalità metafisica dell'emergenza di Dio nella riflessione. Da questo punto di vista è di particolare rilevanza il contributo del pensiero neoplatonico in S. Tommaso, la sua sintesi con le istanze aristoteliche e il superamento di entrambe le tradizioni con la nozione di *actus essendi*⁷⁸. Uno dei modi di delineare quest'ultimo punto consiste nel mostrare il nesso tra ontologia e teologia, vale a dire evidenziare come la *resolutio* dell'ontologia, se è autenticamente radicale e riesce effettivamente a tematizzare l'ente in quanto ente, esige una *resolutio* protologica che conduce a riconoscere Dio. Se volessimo formularlo a modo di tesi dovremmo dire che soltanto chi conosce l'ente come creato da Dio riesce a comprendere metafisicamente l'ente in quanto tale, nel suo essere.

La conoscenza di Dio richiede una modalità di pensiero che si spinga ai limiti delle possibilità dell'intelligenza umana, e che rispetti l'eccedenza di essere e di verità propria del divino. Come è noto, la metodologia adoperata da Tommaso consiste nel pensiero analogico, secondo un quadro elaborato dallo Pseudo-Dionigi in cui egli inserisce importanti elementi assunti da tradizioni aristoteliche: «Con la ragione naturale possiamo conoscere di Dio solo quello che di Lui si percepisce in forza alla relazione che gli effetti hanno con Lui; possiamo conoscere, ad esempio, gli attributi che designano la sua causalità e la trascendenza sugli effetti come pure gli attributi che da Lui escludono le imperfezioni degli effetti»⁷⁹. I tre momenti dell'analogia – affermazione-causalità, negazione, eminenza – si svolgono nella consapevolezza della trascendenza di Dio e come fase finale della *resolutio* che l'intelligenza compie⁸⁰.

Credo che non mancherebbero motivi per sostenere che anche in Aristotele

⁷⁸ Per il rapporto teoretico tra fonti neoplatoniche (con la loro esigenza di riconduzione del particolare nell'universale fino all'uno e la corrispondenza tra gerarchia ontologica e gerarchia causale fino alla causa universale-prima) e riduzione metafisica degli atti formali all'essere in Tommaso cfr. C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, cit., pp. 170-322.

⁷⁹ *Super Boeth. De Trinitate*, q. I, a. 4. «Arriviamo tuttavia a conoscerle partendo da quelle che si apprendono con i sensi e con l'immaginazione o per via di causalità, come quando da un effetto si conosce la sua causa, che non è proporzionata all'effetto ma lo trascende; o per via di eccesso; o per via di negazione, come quando da queste realtà separiamo tutto ciò che apprendono i sensi o l'immaginazione» (*Super Boeth. De Trinitate*, q. VI, a. 2).

⁸⁰ *Super Boeth. De Trinitate*, q. I, a. 2: «Consideriamo ora da tre diverse prospettive questo rapporto nell'effetto che rimane sproporzionato alla sua causa: in quanto l'effetto procede dalla causa, in

la conoscenza filosofica di Dio si struttura in tre momenti, implicitamente contenuti nel libro XII della *Metafisica*, e anche riconoscibili nelle pagine del libro IX dedicate a questioni teologiche. Il primo momento potremo denominarlo di riconduzione del non autarchico alla causalità di Dio⁸¹. Il carattere non autosufficiente della realtà a noi immediata si manifesta nella contingenza dell'ente, la quale rinvia a un ente ontologicamente precedente in quanto causa del suo darsi. L'analisi metafisica condotta da Aristotele identifica nella potenza la radice della non autarchia dell'ente finito. Per questo motivo, e alla luce del principio ontologico della priorità dell'atto sulla potenza, l'ente non corruttibile e tuttavia composto di potenza e atto rinvia a un atto puro: a Dio⁸². Dio è irrinunciabile nella comprensione metafisica di Aristotele⁸³.

Il momento della *reductio* alla causa prima si articola nello Stagirita con un momento negativo, di *remotio*, per conoscere Dio con maggiore proprietà. Infatti, se Dio è riconosciuto come atto puro, proprio in quanto principio dell'ente in connessione con la potenza, per conoscere ulteriormente Dio dovremo rimuovere da Lui quanto indichi potenzialità, sviluppando un discorso negativo nel quale neghiamo di Dio, ad esempio, la necessità di attualizzarsi, la caducità, ecc.⁸⁴

La negazione si realizza nella consapevolezza della pienezza che corrisponde all'atto. Per questo, in Aristotele si può riconoscere un terzo momento nella conoscenza di Dio, quando egli ricorre all'analogia che parte da una metafisica dell'atto e, concretamente, da un'ontologia dell'atto che assume i risultati dell'antropologia, per considerare che Dio – in quanto atto puro – possiede la vita in pienezza ed è pensiero sublime e felicità compiuta, in un modo che trascende le possibilità di comprensione dell'uomo⁸⁵.

quanto l'effetto somiglia alla causa, in quanto esso difetta di perfetta somiglianza alla causa. Si hanno così tre itinerari su cui la mente umana progredisce nella conoscenza di Dio, benché mai arrivi a conoscere l'essenza ma soltanto l'esistenza: anzitutto, secondo che la sua potenza nella produzione delle cose viene più perfettamente; poi, in quanto si conosce la causa degli effetti più nobili che, per la similitudine che hanno con essa, ne manifestano maggiormente la grandezza; infine, perché la crescente conoscenza di Lui mostra che Egli trascende infinitamente tutte le perfezioni che appaiono negli effetti. In tal senso, Dionigi afferma nel libro *Sui nomi divini* che Dio si conosce come causa di tutte le cose, per trascendenza e per negazione».

⁸¹ Cfr. E. BERTI, *Da chi è amato il motore immobile? Su Aristotele, Metaph. XII 6-7*, «Méthexis» X (1997), pp. 59-82; ID., *De qui est fin le moteur immobile?*, in M. BASTIT et J. FOLLON (ed.), *Essais sur la théologie d'Aristote*, Peeters, Luovain-La-Neuve 1998, pp. 5-28.

⁸² Cfr. a questo riguardo: *Met.*, IX, 8 e XII, 6-7.

⁸³ Cfr. *Met.*, XII, 7-8.

⁸⁴ Cfr. *Met.*, XII, 7-8.

⁸⁵ Cfr. *Met.*, XII, 7-9.

4.2. Dall'ente finito all'Essere infinito

In questo contesto s'inserisce Tommaso, riprendendo l'eredità di Aristotele, assumendo motivi neoplatonici e rileggendo e superando l'insieme con la sua metafisica dell'essere. Per motivi di spazio, ci limiteremo ad accennare unicamente l'emergenza di Dio nella sua metafisica⁸⁶.

L'analisi condotta ha messo in evidenza che la *resolutio* ultima a cui mira la metafisica deve svolgersi sia sul piano intrinseco dell'ente, come tematizzazione della base radicale di esso, sottintesa in ogni rapporto con il reale; sia anche sul piano estrinseco considerando l'origine radicale dell'ente, presupposto in tutte le ricerche circa i dinamismi della natura e dell'uomo, e perciò non interrogato né indagato da esse. La radicalità del pensiero metafisico si compie, per prima cosa, come domanda che riguarda i presupposti ontologici e noetici. Il nesso tra *resolutio* ultima e il non lasciare impensati i presupposti è parallelo all'inscindibilità del rapporto tra ontologia, in quanto comprensione dell'ente in quanto tale, e protologia-teleologia, come tematizzazione della domanda sull'origine prima e sul fine ultimo dell'ente finito.

La difficoltà di confrontarsi con le suddette domande è riconosciuta esplicitamente da Tommaso nei testi in cui offre uno scorcio sulla storia del pensiero filosofico: «I diversi filosofi progredirono a poco a poco nella ricerca dell'origine delle cose»⁸⁷. Il motivo della difficoltà proviene, di nuovo, dalla costituzione dell'intelligenza umana: «Gli antichi procedettero nella considerazione della natura delle cose secondo l'ordine della conoscenza umana. Dato che la conoscenza umana comincia dal senso per pervenire nell'intelletto, i primi filosofi si occuparono del sensibile, e da esso arrivarono

⁸⁶ Per Tommaso, il momento negativo possiede una rilevanza particolare data la natura della nostra intelligenza e la sua effettiva attuazione nell'esistenza. Tuttavia, la negazione si compie in articolazione con le affermazioni a cui è giunta la *via causalitatis* e comporta un incremento nella conoscenza, senza condurre a un mero agnosticismo, dinanzi al quale ogni immagine di Dio possiederebbe lo stesso valore, sempre che fosse in grado di muovere l'uomo a un atteggiamento religioso. Tommaso invece, riconosce, da una parte, che la realtà spirituale si conosce nell'articolazione dei tre momenti dell'analogia: «Così, dunque, delle forme immateriali sappiamo che sono e invece di sapere cosa sono abbiamo una conoscenza per via di negazione, per via di causalità e per via di eminenza» (*Super Boeth. De Trinitate*, q. VI, a. 39). D'altra parte, indica a proposito della *via negationis*: «Al posto della conoscenza del genere di queste sostanze abbiamo una conoscenza per negazione: sappiamo ad esempio che queste sostanze sono immateriali e incorporee, senza figura, e cose di questo tipo. Più negazioni conosciamo di esse, meno confusamente le conosciamo, poiché le negazioni successive contraggono e determinano la negazione anteriore, come le differenze determinano il genere remoto» (*Super Boeth. De Trinitate*, q. VI, a. 3). In sintesi: «Perciò nel secondo capitolo della *Gerarchia Celeste* Dionigi dice che "in ciò che è divino le negazioni" sono "vere, mentre le affermazioni sono sproporzionate" ovvero "inadeguate" (*Coel. Hier. II, 3*)» (*In De causis*, prop. 6).

⁸⁷ *De substantiis separatis*, IX, n. 94.

progressivamente all'intelligibile»⁸⁸. I primi pensatori «ritenevano che non esistessero se non i corpi sensibili»⁸⁹, il che significa che, «poiché le forme accidentali sono in sé sensibili – al contrario di quelle sostanziali –, i primi filosofi considerarono tutte le forme [come] accidenti, e che l'unica sostanza fosse la materia»⁹⁰. Parallelamente, quando si soffermavano sulla questione dell'origine degli enti, «consideravano unicamente il movimento secondo alcuni accidenti (...) e, assumendo che la stessa sostanza dei corpi fosse increata, assegnavano alcune cause per le trasmutazioni accidentali»⁹¹. I primi pensatori, anche quando cominciarono a riconoscere le prime sostanze in quanto sostanze, «siccome non erano in grado di concepire nulla che non fosse corpo, *risolvevano* le sostanze in alcuni principi corporei»⁹². È significativo, oltre che coerente, il rapporto tra livello ontologico raggiunto dalla *resolutio* intrinseca dei primi pensatori (accidenti-materia, principi corporei) e il livello a cui arriva la loro *resolutio* causale estrinseca (cause delle trasmutazioni corporali).

In un secondo momento, i filosofi riuscirono a «distinguere, grazie all'intelletto, tra forma sostanziale e materia, la quale [tuttavia] ritenevano increata». Per quest'ultimo motivo, essi si limitarono alla considerazione delle «trasmutazioni nei corpi secondo le forme sostanziali»⁹³, cioè ai dinamismi che originavano l'apparire delle forme sostanziali. In questo modo, «i filosofi posteriori, *risolvendo* le sostanze sensibili nelle parti della materia e della forma, progredirono ancora; e così, il divenire delle cose naturali era per loro una certa trasmutazione, in quanto la materia si sottomette alternativamente a diverse forme»⁹⁴. Di nuovo emerge il rapporto tra i due ambiti della *resolutio*: nelle fasi del pensiero filosofico in cui si compie una risoluzione parziale dell'ente in termini di materia e di forma sostanziale, la ricerca dell'origine del reale si svolge in termini di dinamismi fisici, naturali. La metafisica consiste in loro in una considerazione della sostanza (*ousiologia*) o in una filosofia eidetica, in cui persistono dimensioni intrinseche impensate e questioni circa l'origine del reale non tematizzate sulla base di certe presunzioni non esaminate, perché inavvertite e quindi presupposte. L'*ontologia*, anche nei casi in cui fosse stata pretesa come obiettivo della ricerca, non è stata ancora pienamente raggiunta.

⁸⁸ *Q. D. De pot.*, q. 3, a. 5.

⁸⁹ *S. Th.*, I, q. 44, a. 2.

⁹⁰ *Q. D. De pot.*, q. 3, a. 5.

⁹¹ *S. Th.*, I, q. 44, a. 2.

⁹² *De substantiis separatis*, IX, n. 94.

⁹³ *S. Th.*, I, q. 44, a. 2.

⁹⁴ *De substantiis separatis*, IX, n. 94.

Tommaso d'Aquino ritiene che i filosofi precedenti studiavano l'ente in quanto "questo ente" o "tale ente" ma non in "quanto ente". Infatti, «è da considerare che la materia si contrae tramite la forma in una specie determinata, così come la sostanza di una specie si contrae in un determinato modo di essere tramite l'accidente che le avviene», per questo, i filosofi anteriori «consideravano l'ente secondo una considerazione particolare, in quanto è *questo* ente o in quanto è *tale* ente»⁹⁵, ma non in quanto *ente*. Da qui che «assegnassero alle cose cause agenti particolari»⁹⁶; giacché limitarsi all'origine della sostanza in quanto genesi della forma in una materia preesistente (oppure, come partecipazione di una idea nella materia) implica limitarsi all'ambito dell'in-formazione della materia o della tras-formazione, presupponendo una realtà preesistente.

La *resolutio* intrinseca non è definitiva se non si tematizza il nucleo del reale, l'ente in quanto tale. La *resolutio* estrinseca non è radicale se non si confronta con la questione dell'origine ultima del reale, cioè dell'origine dell'ente nel suo essere, senza presupposti. «Gli antichi filosofi, come è stato detto, non consideravano se non l'emanazione di un effetto particolare da cause particolari, le quali necessariamente presupponevano qualcosa nella loro azione; per questo era loro opinione comune che dal nulla non si producesse nulla»⁹⁷. Come è stato detto, considerare l'ente secondo *hoc ens vel tale ens* significa che la *resolutio* raggiunge l'ambito della sostanza nella sua composizione di materia e forma, e che conseguentemente l'origine dell'ente su questo piano corrisponde alla generazione secondo le sue diverse modalità; ma la generazione naturale o la produzione tecnica, in quanto trasmutazioni, presuppongono sempre un sostrato preesistente che resta non indagato in quanto alla sua origine: «Chi fa qualcosa da qualcosa, presuppone nella sua azione ciò a partire da cui egli agisce, e questo non è prodotto nella stessa azione; come l'artigiano opera a partire da cose naturali, come il legno o il bronzo, che non sono causate dalla sua azione ma dalla natura. Orbene, la stessa natura causa la cosa naturale in quanto alla forma, ma presuppone la materia»⁹⁸.

Il rapporto tra ontologia e protologia è inscindibile: «Per ultimo, altri si elevarono alla considerazione dell'ente in quanto ente e considerarono la causa delle cose, non solamente secondo che sono queste o tali, ma in quanto sono enti»⁹⁹. Non è quindi sufficiente analizzare le cause degli enti tramite le

⁹⁵ *S. Th.*, I, q. 44, a. 2.

⁹⁶ *S. Th.*, I, q. 44, a. 2.

⁹⁷ *S. Th.*, I, q. 45, a. 2, ad 1.

⁹⁸ *S. Th.*, I, q. 45, a. 2.

⁹⁹ *S. Th.*, I, q. 44, a. 2.

quali gli enti sono «questi enti per le forme sostanziali» o «tali enti per le forme accidentali»; occorre indagarle «secondo tutto ciò che appartiene all'essere di loro di qualunque modo»¹⁰⁰.

Superare il livello precedente implica compiere ancora un passo nell'indagine risolutiva. Da una parte, nella *resolutio* intrinseca degli enti finiti si deve raggiungere un livello ulteriore: «Occorre quindi compiere in essi una certa risoluzione comune, secondo che ciascuno di loro si risolve intellettualmente in “ciò che è” (*id quod est*) e nel suo “essere” (*esse*)»¹⁰¹. Dall'altra, la *resolutio* estrinseca deve considerare «di conseguenza, che al di sopra del modo di farsi che consiste nell'avvenire della forma alla materia, è necessario riconoscere un'altra origine delle cose per la quale, l'essere, procedente dal Primo Ente che è il suo essere, si attribuisce a tutta la realtà»¹⁰². La *resolutio* metafisica non lascia presupposti: l'ente in quanto ente è tematizzato completamente quando si pone la questione dell'origine dell'essere, e l'ente è compreso in quanto ente quando si raggiunge la conoscenza di tale origine (la creazione). I pensatori più radicali «arrivarono alla considerazione dello stesso essere universale, e soltanto loro posero una causa universale delle cose, dalla quale ogni altra perviene nell'essere»¹⁰³; giacché unicamente loro capirono che «occorre dire che la materia prima è creata dalla causa universale degli enti»¹⁰⁴. Infatti, «qualcosa è detta creata in quanto è *ente*, non in quanto è *questo* ente, poiché la creazione è l'emanazione di tutto l'essere dall'ente universale»¹⁰⁵. L'insufficienza di un'ontologia che non approda al riconoscimento della creazione è segnalata da Tommaso d'Aquino¹⁰⁶.

¹⁰⁰ *S. Th.*, I, q. 44, a. 2.

¹⁰¹ *De substantiis separatis*, IX, n. 94.

¹⁰² *De substantiis separatis*, IX, n. 94. Si tenga presente che «se ogni causa si denomina a partire del suo effetto, si denominerà nel modo più appropriato possibile a partire dal suo effetto principale e più nobile. Ora l'essere in sé è il più nobile e il principale fra tutti gli effetti di Dio. Dunque Dio, che noi non possiamo denominare se non tramite i suoi effetti, è denominato nel modo più appropriato possibile dal nome “ente”» (*In De div. nom.*, V, 1, n. 633).

¹⁰³ *Q. D. De pot.*, q. 3, a. 5.

¹⁰⁴ *S. Th.*, I, q. 44, a. 2.

¹⁰⁵ *S. Th.*, I, q. 45, a. 4, ad 1.

¹⁰⁶ È di particolare importanza non dimenticare che la *resolutio* si fa sempre sulla linea dell'atto, cioè secondo il principio della priorità dell'atto sulla potenza. A questo riguardo è significativa la critica che indirizza ad Avicenna in *De substantiis separatis*, VI, n. 67, e che merita di essere citata secondo l'originale: «Haec autem quae dicta sunt, in pluribus manifestam improbabilitatem continent. Primo namque, quia ab inferioribus ad suprema entium ascendit *resolvendo* in principia materialia; quod omnino rationi repugnat. Comparatur enim materia ad formam sicut potentia ad actum. Manifestum est autem quod potentia est minus ens quam actus: non enim dicitur potentia ens nisi secundum ordinem ad actum: unde neque simpliciter dicimus esse quae sunt in potentia, sed solum quae sunt in actu. Quanto igitur magis *resolvendo* descenditur ad principia materialia, tanto minus invenitur de ratione entis. Suprema autem in entibus oportet esse maxime entia: nam et in unoquoque ge-

Il desiderio di tematizzare l'ente in quanto ente, nel suo essere, non è sufficiente per garantire la riuscita totale dell'impresa. Tommaso allude nei testi ora ricordati al rapporto tra considerazione dell'ente in quanto ente (ontologia), il riconoscimento del suo carattere di creato (protologia) e la conoscenza di un creatore (teologia). Il nesso tra i tre punti è costituito dalla conoscenza dell'essere come atto (*actus essendi*) giacché, da una parte, l'ente è conosciuto nel suo essere – cioè, risolutivamente, in quanto ente – se l'essere emerge in quanto tale, come *actus essendi*¹⁰⁷; e dall'altra, perché l'effetto proprio della creazione è l'*actus essendi*. La non riducibilità dell'essere all'essenza e l'incapacità di causare l'essere da parte degli enti finiti sono due nozioni chiave per arrivare dall'ente finito a Dio creatore¹⁰⁸.

Quest'ultimo punto è illustrato in diverse occasioni da Tommaso, laddove chiarisce che «produrre l'essere in un modo assoluto, e non in quanto è questo o tale [ente], appartiene alla nozione di creazione»¹⁰⁹, cioè alla considerazione dell'origine radicale dell'ente. Ora, «tra tutti gli effetti, il più universale è lo stesso essere», il quale è inoltre «presupposto da qualsiasi altro» effetto o dinamismo causale. Per questo, «occorre ricondurre l'effetto universale alle cause più universali e prime», e concretamente a Dio poiché «la creazione è un'azione propria dello stesso Dio»¹¹⁰. La giustificazione dell'ultima asserzione è limpida: «Creare dal nulla dimostra una potenza infinita. (...) Infatti, se si richiede tanta maggiore virtù nell'agente quanto maggiore è la distanza della potenza rispetto all'atto, allora è necessario che sia infinita la virtù dell'agente che non presuppone nessuna potenza [nella sua azione], come è il caso dell'agente creatore; perché non c'è alcuna proporzione tra la mancanza assoluta di potenza e una qualche potenza – la quale è poi presupposta dalla virtù dell'agente naturale –, come non c'è tra il non ente e l'ente. E poiché nessuna creatura possiede in quanto tale una potenza infinita, come neanche un essere infinito, (...) si conclude che nessuna creatura possa creare»¹¹¹.

La distinzione di una causalità con presupposti che consiste nell'informare, propria della natura e dell'azione umana, e l'origine dell'essere, che

nere suprema quae sunt aliorum principia, esse maxime dicuntur, sicut ignis est calidus maxime. Unde et Plato investigando suprema entium, processit *resolvendo* in principia formalia, sicut supra dictum est. Inconvenientissime igitur hic per contrariam viam processit in principia materialia *resolvendo*».

¹⁰⁷ Cfr. *S. Th.*, I, q. 3, a. 4.

¹⁰⁸ Cfr. *Q. D. De pot.*, q. 7, a. 2, ad 9.

¹⁰⁹ *S. Th.*, I, q. 45, a. 5.

¹¹⁰ *S. Th.*, I, q. 45, a. 5.

¹¹¹ *S. Th.*, I, q. 45, a. 5, ad 3. L'argomentazione si ripresenta in diversi testi dell'Aquinate, in cui la *resolutio* intrinseca dell'ente finito in atto e potenza conduce alla *resolutio* del finito in un Essere infinito: cfr., ad esempio, il conciso testo di *Q. D. De pot.*, q. 3, a. 1.

resta sempre indisponibile per l'agire dell'ente finito e presupposto nella sua azione, conduce verso la conoscenza di Dio. L'esigenza risolutiva del pensiero e la consapevolezza della finitezza portano all'apertura teoretica dell'uomo a Dio. Da qui continuerà il pensiero analogico per esplicitare la trascendenza di Dio, il suo carattere assoluto, la gratuità della sua azione creatrice e il suo essere personale. Da qui anche, grazie alla consapevolezza dei limiti della conoscenza raggiunta, l'intelligenza si apre alla possibilità di una auto-rivelazione dello stesso Dio.

Come distinguere realmente tra esse ed essenza in Tommaso d'Aquino: qualche aiuto da Aristotele

DAVID B. TWETTEN

Marquette University, Milwaukee

Introduzione

Considerati gli sviluppi della filosofia analitica contemporanea negli ultimi trent'anni, non è necessario giustificarsi per proporre una teoria sulla "essenza". La "metafisica" in generale, certamente, è ancora una volta un accettabile progetto filosofico. Molti filosofi analitici difendono posizioni anti-intuitive come, ad esempio, quella per cui la realtà platonica non è solo degli universali ma anche delle proposizioni; la teoria delle controparti afferma la reale esistenza di ogni mondo possibile e una mereologia illimitata sostiene che questa lettera 'e' presa insieme all'ultimo respiro di Dante, costituisce una singola entità tanto quanto lo sei tu. Dopo la riesumazione di teorie medievali come l'ecceità e la scienza media, l'appello ad una dottrina dell'essenza aristotelica per fondare un essenzialismo di tipo kripkiano sembrerebbe una richiesta modesta¹.

Indubbiamente, gli sviluppi della filosofia così come mettono in contatto

¹ B. BRODY, *Why Settle for Anything Less than Good Old-Fashioned Aristotelian Essentialism?* «Nous» 7 (1973), pp. 351-364; G. KLIMA, *Contemporary 'Essentialism' vs Aristotelian Essentialism*, in *Mind, Metaphysics, and Value in the Thomistic and Analytic Traditions*, ed. J. Haldane, Notre Dame, 2002, pp. 175-194. Klima rileva prontamente che una teoria metafisica sull'essenza dovrà essere associata a corrette teorie inerenti la predicazione e la semantica. Vedi G. KLIMA, *The Changing Role of Entia Rationis in Medieval Philosophy: A Comparative Study with a Reconstruction*, «Synthese», 96 (1993), pp. 25-29; *Ontological Alternatives vs Alternative Semantics in Medieval Philosophy*, «S - European Journal for Semiotic Studies», 3.4 (1991), pp. 587-618. Riguardo alla difesa del realismo, cfr. M. JUBIEN, *Contemporary Metaphysics: An Introduction*, Oxford 1997.